Yrd. Doç. Dr. Ramazan ERTÜRK

Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi

Çağdaş Bir Yaklaşım

FECR YAYINEVİ

بسم الله الرحمن الرحيم

Fecr Yayınları : 82

Dizgi-Mizanpaj: CİNAS
Kapak: CİNAS
Baskı, Kapak Baskı: KALKAN MATBAASI

1. Baskı: Kasım'04

ISBN
975-7138-85-1

FCR YAYIN REKLAM BİLGİSAYAR SAN. VE TİC. LTD. ŞTİ.
Rüzgarlı Cad. Rüzgarlı İşhanı No:2 Kat: 5 Ulus/ANKARA
Tel: (0 312) 310 08 60 pbx Fax: (0 312) 311 47 89
Web: www.fcr.com.tr • e-mail: fcr@fcr.com.tr

SÛFÎ TECRÜBENİN EPİSTEMOLOJİSİ

Ramazan ERTÜRK

Ankara 2004

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 11

BİRİNCİ BÖLÜM
ALGI TECRÜBESİNİN MAHİYETİ

A- ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİDE ALGI TEORİLERİ 17
B- ALGININ YAPISI 55
1) GİRİŞ: YÖNTEMLE İLGİLİ BİR MÜLÂHAZA 55
2) ALGININ FENOMENOLOJİK ANALİZİ 58

İKİNCİ BÖLÜM
SÛFÎ TECRÜBENİN MAHİYETİ

A- BİR DİNÎ TECRÜBE OLARAK SÛFÎ TECRÜBE 75
B- SÛFÎ KAYNAKLARINA GÖRE SÛFÎ
TECRÜBENİN YAPISI 83
C- SÛFÎ TECRÜBENİN EPİSTEMİKO - FENOMENOLOJİK
ANALİZİ 106

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SÛFÎ TECRÜBENİN EPİSTEMİK TEMELLENDİRİLMESİ

GİRİŞ: EPİSTEMİK TEMELLENDİRME İLE İLGİLİ
GENEL BİR MÜTALÂA 117
A- SÛFÎ TECRÜBENİN EPİSTEMİK HAKLILIĞININ
DAYANDIĞI TEMEL ARGÜMAN 120
B- SÛFÎ TECRÜBENİN TEMELLENDİRİLMESİNE
YAPILABİLECEK BAZI İTİRAZLAR 122

SONUÇ 141

ÖZGEÇMİŞ (veya YAZAR HAKKINDA BİLGİ)

Yrd. Doç. Dr. Ramazan ERTÜRK, 1967 yılında Kütahya'nın Gediz ilçesinde doğdu. İlk ve orta okulu memleketinde tamamlayarak, 1985 yılında Kütahya Lisesi'nden (Fen Kolu) mezun oldu. Aynı yıl, ÖSYM tarafından Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne yerleştirildi. 1990 yılında bu fakülteyi birincilikle bitiren Ertürk, aynı yıl Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi ve Mantık Bilim Dalında Master proğramına başladı. 1991 yılında aynı Üniversitenin İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalında Araştırma Görevlisi oldu. 1992 yılında master proğramını üstün başarıyla tamamlayan Ertürk, Din Felsefesi ve Mantık alanında 'bilim uzmanı' ünvanını aldı. Yine aynı yıl, mezun olduğu enstitüde doktora proğramına başladı. Doktora çalışmalarını sürdürdüğü sırada Erciyes Üniversitesi tarafından Amerika Birleşik Devletleri'nde Din Felsefesi alanında doktora yapmak üzere görevlendirildi. 1993 yılında, Amerikan Katolik Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde doktora çalışmalarına başlayan Ertürk, "William P. Alston'un Dinî Tecrübenin Epistemolojisi Teorisi" konulu doktora tezini 1998 yılında başarıyla tamamlayarak 'felsefe doktoru' ünvanını aldı ve yurda geri döndü. 2002 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı'na Yrd.Doç. olarak atanan Dr. Ertürk, halen bu görevine devam etmektedir. Genelde felsefe ve özelde de Din Felsefesi ile ilgili olarak çeşitli akademik dergilerde yayınlanan pek çok makalesinin yanı sıra, *Sembolizm, Wittgenstein'ın Din Felsefesi, Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi, İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler ve Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi* adlı çeviri kitapları yayınlandı. Dr. Ertürk ün, Din Felsefesi, Dil Felsefesi, Epistemoloji, Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi, Semantik, Felsefî Hermeneutik, Fenomenolojik Hermeneutik, Din Dili ve Varoluşsal Din Felsefesi gibi ilgi alanlarındaki araştırmaları devam etmektedir. Üç dil (İngilizce, Arapça ve Fransızca) bilen Dr. Ertürk, iki çocuk babasıdır.

ÖNSÖZ

Elinizdeki kitap, konu ve hammaddesini İslam kültür geleneğinden, metodoloji ve perspektifini ise çağdaş Batı düşünce geleneğinden alan bir incelemedir. Çalışma, bu yönüyle, şu iki tür kitaptan ayrılmaktadır: O, özü itibariyle bir epistemoloji çalışması olmakla beraber, örneğin salt çağdaş Batı epistemolojisini ele alıp inceleyen ve anlatan bir kitap değildir. Bu şu anlama gelmektedir: Okuyucu burada, çağdaş epistemolojinin şu veya bu meselesinin salt (kuru) bir anlatımı ile karşılaşacak değildir. Diğer yandan, bu çalışma, İslam tasavvuf kültürü çerçevesinde yazılmış -örneğin, tasavvufun çeşitli meselelerini klasik tarzda ele alan- geleneksel bir tasavvuf kitabı da değildir. Bu da şu anlama gelmektedir: Burada okuyucuya, sûfîce bir hayatın nasıl bir şey olduğu, böyle bir hayat yaşamak için nasıl bir yolun izlenmesi gerektiği, seyr-ü sülûk ve bu esnâdaki mertebelerin mahiyetleri ve nasıl kazanılacakları vs. gibi konuların uzun uzadıya bir anlatımı sunulacak değildir. Kitabın adından da anlaşılacağı üzere, burada, sûfî tecrübenin, epistemolojik açıdan bir incelemesi yapılacaktır. Yani, İslam tasavvuf geleneğinin dünya kültür mirasına sunduğu 'sûfî tecrübe'ye çağdaş Batı epistemolojisinin penceresinden bakılarak, onun, epistemik açıdan ne ifade ettiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla, bu inceleme, bir anlamda bir uygulama ve -aynı zamanda- bir deneme çalışmasıdır.

Çalışmanın temel amacı, İslam kültür mirasının temel unsurlarından biri olan sûfî tecrübe geleneğinin, çağdaş epistemoloji topografyasında herhangi bir yerinin olup-olmadığı, eğer varsa, bunun ne olduğunun tespit edilmeye çalışılmasıdır. Tabii ki bu tespit ile -bir üst düzlemde- amaçlanan şey de, İslam kültürünün çağdaş dünya kültürüne ne tür bir katkıda bulunduğu ve daha ne tür katkılarda bulunabileceğinin ortaya konulmasıdır. Gayet tabii bu işin öyle pek kolay olmadığını -yani, bir çiçek ile hemen baharın gelmeyeceğini- biliyoruz. Ancak, bizimkisi, en azından bu yolda atılan -belki küçük ama önemli olduğuna inandığımız- bir adım olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışma ile, Türk-İslam kültür mirasının önemli bir yönünü aydınlığa kavuşturma ve böylece yukarıda belirtilen amaca hizmet etme konusunda bilim ve düşünce kamuoyuna küçük de olsa bir katkıda bulunabilirsem, amacıma ulaşmış olmanın mutluluğunu, bundan sonraki çalışmalar için etkili bir motivasyon gücü olarak algılayacağım.

Bu vesileyle, çalışma esnâsında -doğal olarak- zaman zaman ortaya çıkan sıkıntılı zamanlarımda daima yanımda olup beni destekleyen eşime, kimi zaman zorunlu olarak ortaya çıkan ihmallerimi katlanan çocuklarıma, maddi ve manevi daima destek ve yardımlarını gördüğüm anne ve babama teşekkür ederim. Ayrıca, gerek doğrudan ve gerekse dolaylı katkılarını asla inkar edemeyeceğim yerli ve yabancı hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak, gerek çalışmanın okunması ve gerekse meselelerin tartışılarak olgunlaşması konularında emeği geçen mesai arkadaşlarım ile yüksek lisans ve doktora öğrencilerime de teşekkürlerimi sunarım.

Ramazan ERTÜRK
15 Mayıs 2004, KAYSERİ

GİRİŞ

İnsanoğlu yaşam sürecinde birbirinden farklı pek çok tecrübe yaşamakta ve bu tecrübelere birbirinden farklı epistemik değerler yüklemektedir. Kimi tecrübe türlerine büyük önem atfetmekte ve onları epistemik değer skalasının üst kısımlarında bir konuma lâyık görürken, kimilerini de önemsiz addetmekte ve onları da skalanın alt kısımlarında bir yerlere yerleştirmektedir. Dünya görüşü ve yaşam tarzının şekillenmesinde, bu tecrübelerden her birine, değer skalasındaki konumuyla paralellik arzeden bir işlev atfetmektedir. Epistemik değer skalasının zirvesine hangi tecrübe (veya tecrübeleri) konuluyor ise, o tecrübe o kişi için -Paul Tillich'in deyimiyle- 'nihâî ilgi'yi (*ultimate concern*)[1] belirleyen epistemik değer veya kriter olmakta ve kişi yaşam tarzını en çok o tecrübenin (veya tecrübelerin) verileri doğrultusunda şekillendirmektedir. Diğer yandan, kişi değer skalasının tabanına yerleştirdiği tecrübeye ise, sözü edilen bu şekillendirmede ya en asgarî düzeyde bir işlev yüklemekte ya da hiç yer vermemektedir. Bu durum, bireysel düzlemde böyle olduğu gibi toplumsal düzlemde de böyle olabilmektedir. Duyu tecrübesi, hayal kurma veya kurgulama, bilim tecrübesi, sanat tecrübesi ve dinî tecrübe, yukarıdaki muâmeleye tâbî tuttuğumuz tecrübelerimizden bazılarıdır.

1- Nihâî ilgi, mahiyeti ve hayattaki işlevi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York, N.Y.: Harper & Row, 1958, pp. 1-29.

Öte yandan, hangi tecrübenin skalanın neresine yerleştirileceği meselesi, insandan insana, toplumdan topluma, hatta bir tarihsel dönemden diğerine değişebilen bir hususdur. Skalanın yerleşim düzenine göre insan, toplum veya dönemlerin epistemolojileri oluşmaktadır. Kimi insan, toplum veya tarihsel dönemin epistemolojisinin şekillenmesinde mitolojik, sanatsal veya dinî tecrübe etkin ve belirleyici bir rol oynarken, kimisinin epistemolojisini de bilimsel tecrübe şekillendirebilmektedir. Hatta 'bilim' ile neyin kastedildiği bile, kişi, toplum ve tarihsel dönemlere göre değişebilmektedir. Örneğin, ortaçağ Batı dünyasında bilimden anlaşılan şey ile günümüz Batı dünyasında bilimden anlaşılan şey aynı değildir.

Günümüz insanının dünya görüşü ve hayat tarzının belirlenmesinde hakim rol oynayan çağdaş epistemolojiye gelince, o, bir ayağı deney ve gözleme dayanan ve dolayısıyla duyu tecrübesi üzerine oturan, diğer ayağı ise tümevarım (olasılık hesapları da buna dahil) ve tümdengelime dayanan ve dolayısıyla mantıksal bir rasyonalite üzerine oturan bilimsel tecrübenin hakim ve belirleyici olduğu pozitif -hatta, bilim anlayışının bir gereği olarak, önemli ölçüde de pozitivist- bir epistemolojidir. Bu pozitif ve aynı zamanda pozitivist epistemolojinin önemli özelliklerinden biri şudur: Burada bilimsel tecrübeye belirleyici bir rol verilmekle kalınmamakta, dinî tecrübeye karşı da negatif bir tavır alınmakta ve ona ya en asgarî düzeyde bir varlık hakkı tanınmakta -o da çoğu kez 'işe yaramak' gibi pragmatik nedenlerden dolayı olmaktadır- ya da hiç tanınmamaktadır.

Doğal olarak, İslam dini çerçevesinde yaşanan sûfî tecrübe de, genel anlamda dinî tecrübeye karşı takınılan bu negatif tavırdan nasibini almaktadır. Bu meyanda sûfî tecrübe için, örneğin, 'objektif ve genel geçer olmayan, başkalarına aktarılamayan, bireysel ve dolayısıyla subjektif bir tecrübedir; bu nedenle, herhangi bir bilgi değeri taşımamaktadır' şeklinde değerlendirmeler yapılmaktadır.

Bu çalışmada, sûfî tecrübeyi epistemolojik açıdan bir incelemeye tâbî tutmak ve hakkında epistemoloji çevrelerinde oldukça yaygın olan bu tür kanaat ve değerlendirmelerin doğruluğunu tartışmaya açmak istiyorum.

İncelemeyi, sûfî tecrübeyi çağdaş epistemolojide pozitif epistemik statüsü ve meşruluğu hakkında -septik yaklaşımlar hariçherhangi bir kuşku bulunmayan duyu (veya algı) tecrübesi ile mukayese etmek suretiyle gerçekleştirmeyi planlıyorum. Mukayesenin sağlam temellere oturabilmesi için, öncelikle, mukayese edilecek unsurların mahiyetlerinin ne olduğunun tespit edilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu nedenle, ilk iki bölümde, duyu tecrübesi ile sûfî tecrübenin mahiyetlerini ortaya koymayı amaçlıyorum.

İlk bölümde, çağdaş epistemolojide algı tecrübesini açıklamak için ortaya atılan çeşitli teorileri inceledikten sonra, sözü edilen tecrübenin mahiyetinin sağlıklı bir şekilde ancak fenomenolojik yöntemle ortaya konulabileceği düşüncesiyle, onu fenomenolojik bir analize tâbî tutacağım.

İkinci bölümde, ana hatlarıyla sûfî tecrübenin genel özelliklerini tespit ettikten sonra, sûfî geleneğinde uçlara kaçmayıp, ortodoks (büyük caddede veya orta yolda) kabul edilen kaynakları kullanarak sûfî tecrübenin spesifik özelliklerini belirlemeye çalışacağım. Sonra, genel ve özel niteliklerini belirlediğim sûfî tecrübenin, -duyu tecrübesinin incelenmesinde olduğu gibi- epistemiko-fenomenolojik bir analizini sunacağım.

Mukayeseye konu olan iki tür tecrübenin mahiyetlerini bu şekilde tespit ettikten sonra, üçüncü bölümde, sûfî tecrübenin epistemik temellendirmesini yapacağım. Burada, temellendirmeye esas teşkil eden ana argümanı sunduktan sonra, bu argümana yapılabilecek bazı itirazları ele alıp inceleyeceğim.

Nihayet, bulgularımı dile getirip değerlendirdiğim sonuç kısmıyla çalışmayı tamamlayacağım.

Şimdi sizi, ana hatlarıyla kuşbakışı bir krokisini sunduğum çalışmanın kendisiyle baş başa bırakmak istiyorum.

I. BÖLÜM

ALGI TECRÜBESİNİN MAHİYETİ

ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİDE ALGI TEORİLERİ

GİRİŞ

İlk kez 17.yy.'da, metodik kuşkuculuğun babası sayılan René Descartes'in 'bilgi iddialarımızın ne kadar sağlam temellere dayandığı'nı sorgulamasıyla felsefenin merkezine gelip oturan epistemoloji araştırmaları, yaklaşık üç yüz yıl boyunca bu merkezî konumunu sürdüregelmiştir. Ontolojiyi (veya metafiziği) tahtından indirip yerine epistemolojinin geçmesini sağlayan devrimi tetikleyen bu kartezyen sorgulamada, duyularımız sanık sandalyesine oturtulup yargılanıyor ve sonuçta güvenilmezliğe mahkûm ediliyordu. Bu mahkûmiyet kararıyla Descartes, aslında, üzerinde sistematik olarak yüz yıllarca sürecek tartışmaların yapılıp, hakkında onlarca -belki de yüzlerce- teorinin üretileceği duyu tecrübesi ve onun ürünü olan algısal bilginin epistemik statüsünü ciddi bir şekilde tartışmaya açan sürecin startını veriyordu.

O günden itibaren geçen üç yüz yıllık süreçte duyu tecrübesi ile ilgili tartışmaların biri diğerini izledi ve algılamanın gerek mahiyeti ve gerekse epistemik statüsü konusunda pek çok teori ortaya atıldı. Bu teorilerden önemli bir kısmı, algı tecrübemizin kendisini ele alıp, farklı perspektiflerden yaklaşarak analiz etmek suretiyle onun mahiyetini ortaya koymaya çalışıyordu. Felsefî perspektiflerin sınırlılığı nedeniyle başlangıçta az sayıda olan

bu teoriler, 20.yy.'da felsefenin çeşitlenmesi ve çok sayıda felsefe akım veya ekolünün ortaya çıkması nedeniyle âdetâ bir kır bahçesi görünümünde oldukça çeşitlilik arzeden bir hal aldılar. Algılamanın ne olduğunu araştırıp öğrenmek veya onu inceleyip mahiyetini ortaya koymak isteyen -ve tabii ki bu arada Amerika'yı tekrar takrar keşfeder konumuna düşmek istemeyen- bir kişi, eskiden birkaç teoriyi incelemek durumunda iken -bu çeşitlilik nedeniyle- artık pek çok teoriyi incelemek durumunda kalır oldu.

Bu nedenle, algının mahiyetini araştırıp tespit etmek isteyen bir araştırmacı olarak biz de burada çağdaş epistemolojide yer alan algı teorilerine bir göz atıp, neler söylediklerini hızlı ve özet bir şekilde inceleyip gözden geçireceğiz. Bu incelemeyi, onları 'realist' ve 'idealist' olmak üzere iki kategori altında sınıflandırarak gerçekleştireceğiz.

REALİST ALGI TEORİLERİ

Bu başlık altında toplanan algı teorilerinin en temel özelliği, onların, algı tecrübesi yoluyla kendileriyle bağlantı kurup haklarında bilgi edindiğimiz şey ya da nesnelerin, dış dünyada bulunan gerçek nesne ya da varlıklar (realiteler) olduklarını kabul ya da iddia etmeleridir. Bu özellik, realist algı teorilerini, bir anlamda karşıtları durumunda bulunan ve algı objelerinin salt zihinsel *(ideal)* varlıklar olduklarını iddia eden idealist algı teorilerinden ayıran temel nitelik durumundadır. Realist teorilere göre algı tecrübesi, zihnimiz ile dış dünyadaki realiteler arasında kurulan epistemik bir köprüdür. Bu teorilerin diğer bir ortak özelliği de, onların, algılanan şey ya da varlıkların herhangi bir algılanmaya ihtiyaç duymaksızın varlıklarını devam ettirdiklerini kabul etmeleridir. Diğer bir deyişle, bu teorilere göre, bizim algıladığımız, dış dünyada bulunan nesne ya da varlıklar, onları algılayan herhangi bir kişi veya suje bulunsun ya da bulunmasın farketmez, vardırlar ve gerçektirler. İdealist algı teorilerinden farklı olarak, realist algı teorileri, algılanan nesne ya da varlıkların gerçekliğini, algılanmaya bağımlı kılmazlar. Kısacası, bu teorilere göre, realiteler, algılanmadan bağımsız olarak realitedirler. Algılama sonucunda ortaya çıkan şey, algılayan kişi veya sujenin, zaten var olan realitelerden haberdar olması ve onlar hakkında algısal bilgi edinmesinden ibarettir.

Realist algı teorilerinin, algı tecrübemizi açıklarken hem yaşanan tecrübeyi ve hem de bu tecrübe yoluyla kendileriyle bağlantı kurduğumuz nesne ya da varlıkları reel varlıklar olarak kabul ettiğini yukarıda belirtmiştik. Ancak, belirttiğimiz bu özellik, realist algı teorilerinin en genel anlamda ele alındıkları zaman karşımıza çıkan özelliğidir. Yani bu özellik, bu teorilerin birleştikleri, ortak oldukları taraflarını oluşturmaktadır. Buradan, tüm realist algı teorilerinde algılamanın aynı şekilde açıklandığı gibi bir izlenim doğabilir. Oysa, durum bunun tam tersidir. Bu teorileri biraz daha yakından incelediğimizde görürüz ki bunlar, yukarıda sözünü ettiğimiz ortak özelliğe sahip olmakla beraber, algı

tecrübesinde algılayan suje ile algılanan obje arasında gerçekleşen ilişkiyi farklı şekillerde açıklamaktadırlar. Zaten birden fazla realist algı teorisinin bulunması ve bizim de bunu 'realist algı teorileri' şeklinde çoğul bir ifade tarzı kullanarak başlık atmamız, bu çeşitliliğin varlığına daha başlangıçtan itibaren işaret etmektedir.

Algı tecrübesini açıklamada farklı yaklaşımlara sahip olan bu teorileri, suje-obje ilişkisinin *doğrudan* veya *dolaylı* olduğu iddialarına göre iki temel gurupta toplayabiliriz: a) Doğrudan Realist Teoriler, b) Dolaylı Realist Teoriler. 'Doğrudan realist' adı verilen algı teorilerinin belirleyici özelliği, bunların, suje ile obje arasında vuku bulan algı tecrübesinin, bu ikisi arasında *aracı* ya da *vasıta* konumunda algılanan üçüncü bir unsur bulunmaksızın gerçekleştiğini kabul etmeleridir. Diğer bir deyişle, bu teorilere göre, S sujesi, arada herhangi bir V vasıtası algılamaksızın *doğrudan doğruya* O objesini algılamaktadır. Örneğin, karşımızda duran bir arkadaşımızı görmemiz böyle doğrudan bir algıdır.

'Dolaylı realist' teorilere gelince, bu algı teorileri, suje ile obje arasında gerçekleşen sözkonusu tecrübenin, arada algılanan bir *aracı* veya *vasıta* nedeniyle *dolaylı* olarak meydana geldiğini söylemektedirler. Burada S sujesi V vasıtasını algılamak suretiyle O objesini algılamaktadır.[2] Örneğin, önümüzde duran bir ayna vasıtasıyla arkamızda bulunan bir nesneyi görmemiz, böyle dolaylı bir algılamadır.

2- Bir yanlış anlamanın önüne geçmek için, burada şu noktanın altını çizmekte yarar vardır: Dolaylı algı teorisini dolaylı dedirten husus, aradaki vasıtanın algı tecrübesinde ontolojik değil, epistemolojik bir rol oynamasıdır. Bunun anlamı şudur: Suje ile obje arasında bir vasıtanın salt var olması algıyı dolaylı yapıyor değildir; onu dolaylı yapan şey, 'vasıtanın farkında olunması' bilinç eyleminin, 'objenin farkında olunması' bilinç eyleminin bir parçası ya da unsuru olmasıdır. Yoksa 'doğrudan' dediğimiz algı tecrübelerinde de zihnimiz ile obje arasında duyu organı, sinirler, beyindeki duyu merkezleri vb. gibi pek çok aracı ya da vasıta zaten bulunmaktadır. Fakat objeyi algılamamız esnasında biz bunların hiç birinin farkında olmayız. Yani bu son türden olan aracı ya da vasıtaların rolü epistemolojik değil, ontolojiktir. Hatta öyle ki bunlardan bir veya bir kaçı işlevini yerine getirmese, belki de algı tecrübesi gerçekleşmeyecektir. Özetle tekrar ifade edecek olursak, algı tecrübemizi dolaylı yapan şey, bir vasıtanın varlığı değil, farkında olunmasıdır.

Realist algı teorileriyle ilgili bu kısa ve genel açıklamalardan sonra, şimdi bu teorilerin ne olduklarını incelemeye geçebiliriz.

Nedensel Algı Teorisi

Nedensel algı teorisi, algı tecrübemizi 'nedensellik ilişkisi' yoluyla açıklamaya çalışan yaklaşımı ifade etmektedir. Kökleri İlkçağ Felsefesine kadar gerilere giden ve felsefe tarihi boyunca değişik versiyonları ortaya konulmuş olan bu teorinin temel yaklaşımını şu şekilde belirtebiliriz: Bir obje ile suje arasında gerçekleşen algı ilişkisi, özü itibariyle *nedensel* bir ilişkidir. Bir algılamanın gerçekleşmesi esnasında, bu ilişkinin temel unsurlarından biri olan obje, diğer unsur olan sujenin bir tecrübe yaşamasına *neden olmakta* ve böylece ortaya adına algı dediğimiz bir sonuç çıkmaktadır. Şu halde, denebilir ki bu teoriye göre, algılama dediğimiz epistemik ilişki ya da akt, temelde bir *neden-sonuç ilişkisi*dir.

Denildi ki bu teori algıyı, bir nedensellik ilişkisi olarak açıklamaktadır. Ancak, böyle bir açıklama, algı ilişkisinin en kısa ve kabaca yapılan bir tanım ve tasviridir. Çünkü 'nedensellik ilişkisi' kavramı, altında çok çeşitli ilişkileri barındırabilecek özellikte oldukça genel bir kategoriyi ifade etmektedir. Örneğin, ateşe atılan bir pamuk parçasının yanması, bir trafik kazası sonucu bir kimsenin ölmesi ya da bir kimsenin ateşli bir silah ile diğer bir kimseyi öldürmesi gibi olayların hepsi 'nedensellik ilişkisi' kategorisinde değerlendirilebilecek olaylardır. Fakat, yanma olayındaki ateşin nedenselliği (buna doğal nedensellik diyelim) ile öldürme olayındaki kişinin nedenselliğinin (buna da seçimli nedensellik diyelim) aynı şeyler olduğu söylenmeyecektir. Algı olayındaki nedensellik ilişkisi ise bunların hemen hiç birine benzememektedir. O halde, algı olayındaki nedensellik ilişkisi, oldukça spesifik bir ilişkidir. Peki, nasıl bir nedensellik ilişkisidir bu algı ilişkisi? Şimdi, algıyı nedensellik ile açıklayan teori(ler)i biraz daha yakından incelemek suretiyle bu soruya cevap vermeye çalışalım.

Nedensel algı teorisinin köklerine, bilinebildiği kadarıyla felsefe tarihinde ilk kez İlkçağ felsefesinde, Aristoteles'in *Ruh Üstüne* adlı eserinde rastlarız. Burada Aristoteles, obje ile suje arasında gerçekleşen algı ilişkisini, 'bir yüzüğün balmumuna batırılması olayı'na benzetir. Benzetmede yüzük objeyi, balmumu da sujeyi ifade eder. Tıpkı yüzük-balmumu olayında yüzüğün balmumunda kendi formunun meydana gelmesine neden olması gibi, algı olayında da obje kendi formunun sujede meydana gelmesine neden olmakta ve böylece objenin algılanması olayı gerçekleşmektedir. Ancak, Aristoteles'in bu benzetmede kullandığı 'obje' ve 'suje' terimleri, farklı şekillerde yorumlanabilecek niteliktedirler. Bu terimlerin yorumuna bağlı olarak onlar arasındaki ilişki de farklı şekillerde anlaşılabilmektedir. Örneğin, buradaki 'obje' ve 'suje' terimlerini *salt fiziksel* anlamda ele alan bir nedensel algı teorisine göre, 'suje' terimi ile ifade edilen şey 'fiziksel duyu organı', 'obje' terimi ile ifade edilen şey 'fiziksel nesneler' ve 'algı' denilen ilişki ise bu ikisi arasında gerçekleşen 'fiziksel nedensellik ilişkisi'dir. 'Suje' ve 'obje' terimlerinin *salt spiritüalist* veya *dualist* yorumlanmalarına bağlı olarak, aralarındaki nedensellik ilişkisi - ve dolayısıyla da ortaya konulan algı teorisi - de spiritüalist veya dualist karakterli bir teori olmaktadır.[3]

Nedensel algı teorisinin diğer bir versiyonunu da John Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde buluruz. Buna göre algılama, dış dünyadaki objeler ile bizim anlama ya da zihin yetimiz arasında gerçekleşen bir nedensel etkileşimdir. Algının doğrudan objesi olan ve zihnimizde bulunan *fikirler*, dış dünyadaki objenin sahip olduğu güç ya da *nitelikler* sayesinde ve onlar tarafından meydana getirilirler. Locke, zihnimizde bir fikri meydana getirme gücünün dış dünyadaki objede bulunan hâline o objenin 'niteliği', bu gücün zihinde oluşturduğu şeye ya da niteliğin zihindeki hâline de 'fikir' adını verir. Loc-

3- Aristoteles'in algı anlayışı ve onun farklı yorumlanabilirliği konusunda detaylı bilgi için bkz. R. Ertürk, "Aristoteles'in *Ruh Üstüne* Adlı Yapıtında Algı Problemi", *Felsefe Dünyası* 27 (1998), ss. 91-101.

ke bunu bir kartopu örneği ile şöyle açıklar: Bir kartopu, bizim zihnimizde 'beyaz', 'soğuk', 'yuvarlak' vs. gibi fikirleri meydana getirme gücüne ya da niteliklerine sahiptir. Kartopundaki bu nitelikler, bizim zihnimizde yukarıda saydığımız fikirlerin meydana gelmesini sağlamaktadırlar.[4] Locke'un suje ve objenin etkileşim süreci konusundaki yaklaşımı, fazla detaylarına girilmemiş basit bir fizyolojik açıklama görünümü taşımaktadır. Ona göre dış dünyada bulunan objenin sahip olduğu niteliklerin nedenselliği, 'uyarma' veya 'tahrik etme' şeklinde bir nedenselliktir. Bunun gerçekleşerek algının oluşması ise şöyle anlatılır: Niteliğin (ya da niteliklerin) uyarması sonucunda duyu organlarında meydana gelen hareket, 'sinirler' ya da 'hayvansal ruh' tarafından beyine ya da algı mahalline ulaştırılır ve böylece zihnimizde ilgili fikirler meydana getirilir. Bu süreçte temel rolü oynayan faktörler, Locke'un 'birincil nitelikler' adını verdiği *sertlik, yer kaplama, şekil* ve *hareket* nitelikleridir.[5] Zihin ise algılamada çoğu kez pasiftir; algıladığı şeyi algılamamazlık yapamaz.[6]

Nedensel algı teorisinin daha detaylı ve geniş bir şeklini, Bertrand Russell'da görürüz. Ona göre algı, dış dünyadaki objeden başlayıp, duyu organlarımız, sinirler ve beyinden geçerek nihayet zihinde sona eren kesintisiz (yani, kendisinde kopukluk olmayan) bir nedenler zincirinin oluşturduğu bir süreçtir. Fakat, genel anlamda algılama bu zincirin tamamını kapsıyor olmasına rağmen, çoğu zaman 'objeyi algılama' ifadesi ile, sözü edilen zincirin son halka ya da bağlantısını oluşturan *zihinsel fenomen* kastedilir.[7] Algı denilen bu zihinsel fenomenin yapısında şu iki temel unsur yer almaktadır: Duyum ve geçmiş tecrübe. Fakat temel olan ve algının çekirdeğini ya da özünü oluşturan unsur,

4- J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding,* Book II, Chap. VIII, *The Empricists* içinde, (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1974), s. 24.

5- A.g.e., s. 25.

6- A.g.e., s. 31 (Book II, Chap. IX).

7- B. Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits,* (New York, N.Y.: Simon and Schuster, Inc., 1948), s. 195; (Bu esere bundan sonra HK şeklinde atıf yapılacaktır).

'duyum'dur; geçmişten gelen tecrübelerimiz ise, bir bakıma sadece katalizör işlevi görürler. Russell'ın bu yaklaşımını şu şekilde formüle edebiliriz:

Aktüel algı tecrübesi = Duyum (çekirdek, öz) + Geçmiş tecrübenin katkıları.[8]

Şimdi bu kısa formülü biraz açıp, onu meydana getiren unsurları analiz edelim. Formülün en temel ve kilit rolü oynayan unsuru, 'duyum' kavramıdır. Bunun, algının çekirdeğini ya da özünü oluşturduğunu yukarıda söylemiştik. Peki, nedir bu derece önemli olan bu unsur? Russell bu kavram ile neyi kastetmektedir?

Ona göre duyum, objeden başlayan nedensel zincirin son halkasını oluşturan[9] anlık zihin durumudur.[10] Diğer bir deyişle, " 'duyum', fiziksel bir sebebin ilk zihinsel sonucu olarak tanımlanabilir."[11] Bu tanıma göre, ontolojik açıdan bakıldığında duyum, sebebi fiziksel olan *zihinsel* bir fenomendir. Fakat kısmen idealist eğilimli görünen bu yaklaşım, 'nasıl olup da fiziksel bir fenomen olan sebep ile zihinsel bir fenomen olan sonuç -yani, duyum- arasında bir ilişki gerçekleşebilmektedir?' şeklinde bir problemin yanı sıra, duyu-verisi *(sense-datum)* ile duyum *(sensation)* arasında bir ayrım yapma gerekliliğini de beraberinde getirmektedir. Bu nedenle Russell, bir başka kitabında, böyle problemli bir tanımdan çarkeder ve şu tanımı getirir: "Duyumlar, zihinsel ve fiziksel dünyaların ikisinde de ortak olan şeylerdir; onlar, zihin ile maddenin kesiştiği (veya buluştuğu) kavşak olarak tanımlanabilirler..."[12] Şu halde, denebilir ki ontolojik anlamda duyum, neden-sonuç zincirinin fiziksel kısmı ile zihinsel kıs-

8- B. Russell, *The Analysis of Mind*, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1933), ss. 131-132; (Bu yapıta bundan sonra TAM olarak atıf yapılacaktır).

9- Russell, *HK*, ss. 205 ve 206.

10- A.g.e., s. 422.

11- A.g.e., s. 36.

12- Russell, *TAM*, s. 144. Russell, yukarıda aktardığımız ilk tanımın neden olduğu problemi bu ikinci tanımın nasıl çözdüğünü şöyle açıklar: "Eğer biz bir renk kesitinin hem fiziksel ve hem de psikolojik bir şey olabileceğini kabul edersek-ki

mını birbirine bağlayan halkasıdır. Beyin durumları ile zihin durumları arasında nedensel bir karşılıklılığın olması da, zaten, algılamanın fiziksel nedensellik zinciri ile açıklanmasını desteklemektedir.[13] Russell, duyumun nedensel zincirdeki yerini bu 'karşılıklılık'tan yararlanarak şöyle açıklamaktadır:

> Eğer biz 'gürültü işitme' duyumunu fiziksel neden zincirine yerleştireceksek, onu, birlikte vuku bulduğu beyin olayları ile aynı uzay-zaman alanı yoluyla bağlantılandırmalıyız. Bu söylediğimiz, 'algılanan bir şey olarak gürültü' için de geçerlidir. Bu gürültünün *doğrudan* bağlantılı olduğu yegane uzay-zaman alanı, işitenin beyninin o andaki durumudur. Sesin fiziksel kaynağı ile olan bağlantı ise dolaylı bir bağlantıdır.[14] Benim görmemin nedensel olarak bağlı olduğu sadece ve sadece bir tek uzay-zaman alanı vardır; bu alan da, beynimin görme ânındaki durumudur. Bu söylenen şey, duyu algısının tüm objeleri için geçerlidir.[15]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Russell'ın algının özünü oluşturan 'duyum'un ontolojik statüsünü nedensel bir yaklaşımla belirleme isteği, ona, hem algıdaki nedensellik zincirini bir bütün olarak ele alıp açıklama hem de zincirin önemli bir halkası olan duyumun 'bütün' içerisindeki yerini tespit etme imkanını sağlamıştır. Russell, algılayanın o andaki beyin durumunun ait olduğu uzay-zaman alanı ile doğrudan bağlantılandırmak suretiyle 'duyum'a öyle bir ontolojik rol biçmektedir ki bununla hem

---

ben bunu kabul etmemiz gerektiğini düşünüyorum-duyu-verisini duyumdan ayırmamızın arkasında yatan neden ortadan kalkacaktır ve böylece biz, sözkonusu renk kesitinin, onu görmedeki duyumumuz ile aynı şey olduğunu söyleyebileceğiz." (A.g.e., s. 143).

13- Russell, *HK*, s.196.

14- A.g.e., s. 204.

15- A.g.e., s. 205.

kuşkucu ve idealist yaklaşımlara karşı dış dünyanın varlığını garantiye almaya, hem de Descartes'dan bu yana süregelen geleneksel 'fiziksel alan-zihinsel alan' dikotomisinin yol açtığı 'bu iki alan arasındaki ilişkinin nasıl olduğu' sorununu çözmeye çalışmaktadır.

Russell, duyumun ontolojik statü ya da rolünü bu şekilde belirlemektedir; peki, onun *epistemik* statü ya da rolünü nasıl ifade etmektedir? Aslında bu soruya, yukarıda, 'algının özünü ya da çekirdeğini oluşturduğu' şeklinde kısa bir cevap verildi. Fakat bu, onun epistemik rolü hakkında yeterince bilgi vermeyen, oldukça kısa ve yuvarlak bir cevaptır. Dolayısıyla, şimdi bunu biraz açıp, Russell'ın onunla neyi ifade ettiğini görelim.

Ona göre duyumlar, dünya hakkındaki bilgilerimizin verilerini temin edip sunan bilgi kaynağımızdırlar; fakat salt olarak duyumlar kendileri bilgi değillerdir.[16] Anlık zihin durumlarından ibaret olan duyumlar, aktüel algı tecrübemizin çekirdeği konumunda olup, -çok küçük bebeklerde muhtemelen bulunmaları hariç- asla yalnız başlarına bulunmazlar.[17] Çekirdek konumundaki bu anlık zihin durumlarına, -bilinçli veya bilinçsiz olarak- geçmiş tecrübelerimiz, alışkanlıklarımız ve beklentilerimiz gibi diğer unsurlar katılmak suretiyle, duyumdan -bir bilgi türü olan- algıya geçiş süreci gerçekleşir. Bu süreçte, bir zihin durumu olan duyum ile zihin dışındaki gerçek ya da olgular *(facts)* arasında uygun bir bağlantının kurulması sağlanır.[18] Burada yapılan iş, 'duyumlar' yoluyla 'verilen'in bir yargıya dönüştürülmesi ve tabii ki böylece bir anlamda yorumlanmasıdır; Kantçı bir dil ile ifade edecek olursak, 'sezgiler'in *(intuitions)*, 'kavramlar' *(concepts)* ile sentezlerinin yapılmasıdır. Algı, bu sentezin sonucunda oluşan şeydir ve artık -yalnız başına bilgi olamayan 'duyum'un aksine- bir bilgi türünü ifade etmektedir.

16- Russell, *TAM*, s. 141.

17- A.g.e., s. 144.

18- Russell, *HK*, s. 422.

Nedensel algı teorisinin önemli bir özelliği de, dış dünya hakkındaki algısal bilgimizin, *dolaylı* bir bilgi olduğunu kabul etmesidir. Buna göre, algıda doğrudan doğruya bilinen şey, dış dünyadaki gerçek obje değil, duyum tecrübesi yoluyla doğrudan doğruya farkına varılan bir takım duyu-verileridir. Gerçek obje ise, bu duyu verilerinden yapılan *nedensel bir çıkarım yoluyla* - yani, dolaylı olarak- bilinir. Diğer bir deyişle, duyu verileri, kendilerinin *nedeni* olan objeye işaret eder konumdadırlar.[19] Algısal bilincin temelde *sonuçtan nedene* doğru giden bir *çıkarım* olduğunu[20] ve bu nedenle realite hakkındaki algısal bilgimizin *dolaylı* bir bilgi -hatta bir *inanç*- olduğunun çok açık ve seçik bir ifadesini, Russell'ın şu cümlelerinde de görmekteyiz:

> Duyumlarımızın bize *doğrudan doğruya* söylediği şey, bizden bağımsız durumdaki obje hakkında bir gerçek değil, sadece, varlığı bizim ile obje arasındaki ilişkilere bağlı olan belli bazı duyu-verileri hakkında bir gerçekten ibarettir. Dolayısıyla, bizim *doğrudan doğruya* gördüğümüz ya da hissettiğimiz şey, bir 'görünüm'den *(appearance)* ibarettir; ki biz bu görünümün, geri plandaki bir 'gerçeğin' *(reality)* işareti olduğuna *inanırız*.[21]

Russell'ın bu ifadelerindeki 'görünüm-gerçeklik' ayrımının, Kant'ın 'fenomen-numen' ayrımını andırdığını ve böylece realite hakkındaki algısal bilgimizi bir bakıma bir 'inanç' konumuna getirdiğini belirterek, nedensel algı teorisi hakkındaki söyleyeceklerimizi noktalayalım.[22]

19- B. Russell, *The Problems of Philosophy*, (New York, N.Y.: Oxford University Pres, 1959), s. 16. (Bu esere bundan sonra TPP şeklinde atıf yapılacaktır.)

20- Bu konuda ayrıca bkz. H.H. Price, "The Causal Theory of Perception," *Perceiving, Sensing and Knowing* (Ed. by Robert J. Swartz), (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1976) içinde, s. 394.

21- Russell, *TPP*, s. 16.

22- Burada şunu hemen belirtelim ki felsefe tarihi boyunca algı tecrübemizi nedensel bir yaklaşımla açıklama konusunda söylenenler, bizim burada ele aldıkları-

Yansımacı Algı Teorisi

Bu algı teorisi, Descartes'in 'düşünen cevher' dediği *zihin* kavramını keşfetmesinden sonra ve ona bağlı olarak epistemoloji literatürüne girmiştir. Çünkü teori, sözü edilen bu zihin kavramı üzerine kurulmaktadır. İlk bakışta tamamen apayrı bir teori olduğu izlenimi vermesine rağmen biraz daha dikkatlice incelendiğinde farkedilmektedir ki aslında bu teorinin, -daha önce sözünü ettiğimiz- metafizik bir söylemle dile getirilen 'nedensel algı teorisi'nin, matematik ve fizik temeline dayalı olarak gelişen Kartezyen düşüncenin ürünü olan yeni kavramlarla ifade edilmesinden ibaret olduğu da söylenebilecektir. Ancak, bu iki teorinin birbiriyle tamamen örtüşmediğini ve aralarında değişik açılardan önemli farkların olduğunu da hemen belirtmeliyiz. Bu farkların neler olduğu konusuna aşağıda değineceğiz; fakat, öncelikle teorinin ne olduğunu -algıyı nasıl açıkladığını- görelim.

Adından da anlaşılacağı üzere, bu teori, algılama olayını, 'bir yansıma olayı' olarak anlamakta ya da açıklamaktadır. Buna göre algı tecrübesi, doğa veya realitenin, onun aynası *(mirror of nature)* olarak kabul edilen insan zihninde yansımasından ibarettir. Teoriye göre, bir nesnenin aynada yansıması ile doğanın

---

mızdan ibaret değildir. Aksine, bu konuda pek çok şey söylenmiştir. Fakat, takdir edilecektir ki temel amacı 'Sûfî tecrübenin epistemolojisi'ni incelemek olan böyle bir çalışmada-sanki nedensel algı teorisinin tarihini yazıyor ya da problemlerini inceliyor gibi-bu yaklaşımları tek tek ele alıp incelememiz mümkün değildir. Bu nedenle biz, Aristoteles, J. Locke ve B. Russell gibi bu konuda otorite sayılabilecek filozofları bir anlamda 'sözkonusu evreni temsil eden örneklem' olarak alıp, onların söyledikleri üzerinden, 'nedensel algı teorisi'nin temel iddia ve karakteristiklerini mümkün olduğu kadar özetlemeye çalıştık. Daha fazla bilgi için, örneğin, şu çalışmalara başvurulabilir: H.P. Grice, "The Causal Theory of Perception," *Perceiving, Sensing and Knowing* içinde, ss. 438-472; A.J. Ayer, "Causality and Perception," *The Foundations of Empirical Knowledge* (London: Macmillan & Co. Ltd., 1955) adlı kitabı içinde, ss. 171-228; R.M. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1957); H.H. Price, *Perception* (London: Methuen & Co. Ltd., 1932) ve "The Causal Argument for Physical Objects," *Aristotelian Society Supplementary Volume XIX* (1945), ss. 92-100; R.I. Aaron, "The Causal Argument for Physical Objects," *Aristotelian Society Supplementary Volume* XIX (1945), ss. 57-76; J. Watling, "The Causal Theory of Perception," Mind, Vol. 59 (1950), ss. 539-540; C.H. Whiteley, "The Causal Theory of Perception," *Proceedings of Aristotelian Society,* Vol. XL (1939-40), ss. 89-102.

(veya doğadaki belli bir objenin) insan zihninde algılanması arasında kurulan paralellik burada bitmemekte, aksine, şu şekilde devam etmektedir: Bir nesnenin aynada yansımasının olabilmesi (veya görüntüsünün oluşabilmesi) için, bu nesne ile ayna arasında kesinti veya kopukluk kabul etmeyen bir iletişimin olması gerekir; aksi taktirde aynadaki görüntü gerçekleşmeyecektir. *İletişim* olarak nitelendirdiğimiz bu etkileşim süreci, nesnenin aynanın görüş alanı içerisinde olması, yeterli ışığın bulunması, ayna ile nesne arasında iletişimi engelleyici herhangi bir unsurun -örneğin, saydam olmayan bir maddenin- bulunmaması ve aynanın yansıtabilme yeterliliğine sahip bir nitelik taşıması gibi şartları da kapsamaktadır. Tıpkı burada olduğu gibi, insan zihni ile algılanacak olan obje arasında da benzer şartları içeren, kesintisiz bir iletişimin olması gerekmektedir. Algılamanın olabilmesi için, örneğin, objenin zihnin dikkatini çekmiş olması, obje ile zihin arasındaki iletişimi kuracak olan sağlıklı duyu organları ve sinir sisteminin bulunması ve zihnin algılama yeterliliğine sahip bir nitelik taşıması -örneğin, algılayabilecek kavram çerçevesi vb. gibi diğer yetkinliklere sahip bir dereceye henüz ulaşamamış olan bir bebek zihni, bu yeterlilik niteliğini haiz değildir- gerekmektedir.

İngiliz empirizminin önde gelen düşünürü J. Locke, bu teorinin klasik temsilcisi olarak kabul edilir. Locke, yukarıda ana hatlarıyla sözünü ettiğimiz yansıma anlayışının biraz daha gelişmiş bir versiyonunu sunar. Buna göre, yansıma zihnimiz ile dış dünyadaki objenin kendisi arasında değil, bu objenin nitelikleri arasında gerçekleşir. Diğer bir deyişle, Locke'un reel objenin yansıması olarak zihnimizde bulunduğunu söylediği ve adlarına 'ideler' dediği şeyler, aslında, sözü edilen objenin niteliklerinin -ya da bizim klasik deyişimizle, onun arazlarının- yansımalarıdırlar. Yani bizim algıladığımız -ya da algı dünyamıza girdiğini düşündüğümüz- şeyler, reel dünyadaki töz ya da cevherler değil, onların nitelik ya da arazlarıdır.[23] Nesnelerin sahip oldukları ve zihinde yansıdıkları düşünülen bu nitelikler, reel olup olmadıkları ve

23- J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book II, Chap. VIII, Par. 7 ve 8.

buna bağlı olarak da yansımada oynadıkları rolleri bakımından farklı statülere sahiptirler. Locke'un 'birincil nitelikler' *(primary qualities)* adını verdiği *sertlik, yer kaplama, şekil ve hareket* nitelikleri, dış dünyadaki objede (gerçekten) bulunan reel niteliklerdir. Bu niteliklerin gerçeklikleri, birilerinin onları algılamasına bağlı olmayan bir gerçekliktir. Oysa Locke'un 'ikincil nitelikler' *(secondary qualities)* dediği *parlaklık, beyazlık, sıcaklık, soğukluk* gibi renk, koku ve ses türünden nitelikler, gerçek anlamda dış dünyadaki objede bulunmazlar. Bunların objedeki varlıkları, sadece ve sadece birincil niteliklerin bir modu ya da türü olan - yani, birincil niteliklerin birkaç kombinasyonunun oluşturduğu bir güç *(power)* olan- bir var oluştur. Yani ikincil niteliklerin gerçekliği, bir anlamda, algılanmaya bağlı bir gerçekliktir; dolayısıyla, bu nitelikler, algılanmadıkları zaman varlık alanında bulunmazlar.[24]

İşte sözü edilen niteliklerin bu ontolojik statüleri nedeniyle yansımada da önemli farklılıklar meydana gelmektedir. Birincil niteliklerin zihindeki yansımaları olan ideler, dış dünyadaki objede bulunan bu niteliklerin kendilerine tamı tamına benzemektedirler. Bu idelerin şekil ya da tarzları *(patterns)* -ki bu hem formel hem de ontolojik anlamdaki tarzları ifade etmektedir- reel objelerin kendilerinde gerçekten bulunmaktadır. Locke'un deyimiyle, gerçek nitelikler ile bu ideler arasında -sanki aynadaylarmış gibi- tam bir benzeşme ya da yansıma *(perfect resemblance)* bulunmaktadır. Oysa ikincil nitelikler konusunda durum böyle değildir. Bu nitelikler ile onların zihnimizde meydana getirdikleri ideler arasında herhangi bir benzerlik yoktur. Locke'a göre, ikincil niteliklerle ilgili idelerin bu niteliklere benzedikleri söylenir fakat bu doğru değildir; bunlar arasında bir benzeşme ya da yansıma söz konusu değildir.[25]

Peki, bu nitelikler ile onlara ait ideler arasında bir benzeşme ya da yansıma yoksa nasıl bir ilişki var? Yani, nasıl oluyor da biz

24- A.g.e., Kitap II, Bölüm VIII, Paragraf 17 ve 18.

25- A.g.e., Kitap II, Bölüm VIII, Paragraf 15, 16 ve 24.

bu niteliklerle ilgili idelere sahip oluyoruz? Ya da bir başka ifadeyle, nasıl oluyor da sözü edilen ideler ile ait oldukları söylenen nitelikler arasında bir bağlantı ya da ilişki kurabiliyoruz? Locke'un penceresinden bakıldığında denebilir ki onun böyle bir soruya vereceği cevap şu olacaktır: İkincil niteliklerin gerçek nitelikler olmayıp, 'birincil niteliklerin farklı modifikasyonlarından kaynaklanan *güçler*' -yani, ilgili duyumları bizde meydana getirebilecek güçler- olduklarını daha önce söylemiştik. Ontolojik olarak birincil niteliklere bağlı olan bu niteliklerin bizim duyularımız üzerindeki epistemik operasyonları da yine birincil niteliklere bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu operasyonu şu şekilde ifade edebiliriz: Bir objede birincil niteliklere bağlı olarak bulunan bir güç, -yani, ikincil bir nitelik- objenin birincil nitelikleri nedeni ve vasıtasıyla, bizim duyularımızın biri üzerinde özel bir tarzda bir operasyon gerçekleştirir ve böylece renk, ses, koku ve tat gibi değişik fikirlerden -ve hatta bunların da alt kategorilerinden- ilgili olan birini bizim zihnimizde *meydana getirir*. Bu durum, iki tür ideyi karşılaştırmak suretiyle belki şöyle de açıklanabilecektir: Birincil niteliklere ait ideler, reel objedeki bu niteliklerin zihindeki yansımasının birincil ve onlara benzeyen ürün ya da sonuçları; ikincil ideler ise onların ikincil ve kendilerine benzemeyen ürün ya da sonuçlarıdırlar. Çünkü, Locke'a göre bu ikincil idelerin varlığı algılanmaya bağlı olduğundan, algılanmalarını ortadan kaldırdığımızda -ikincil ideler olarak- bu idelerin kendileri de ortadan kalkacak ve nedenleri olan birincil niteliklere indirgeneceklerdir.[26]

Böylece, yansımacı teorinin algı tecrübemizi nasıl açıkladığını özetle belirtmiş olduk. Şimdi, başlangıçta ileri sürdüğümüz id-

26- Bkz. a.g.e., Kitap II, Bölüm VIII, Paragraf 13 ve 14. Burada, ikincil nitelikler ile onlara ait olduğu söylenen ideler arasındaki bağlantı ya da ilişkinin nasıl bir ilişki olduğu konusunda yönelttiğimiz soruya, yansımacı algı teorisi açısından Locke'un doğrudan bir cevabının bulunmadığını, bizim onun perspektifinden bakarak ve biraz da onun söylediklerini zorlayarak verdiğimiz cevabın da nedensel bir söyleme dönüşmesinin Locke'un yaklaşımı gereği olduğunu belirtmeliyiz.

diaya geri dönelim. Teorinin tasvirine geçmeden önce, yansımacı algı teorisinin, aslında, nedensel algı teorisiyle önemli ölçüde örtüştüğünü, fakat yine de aralarında önemli farkların bulunduğunu söylemiştik. Yukarıda anlatılanlardan, iki teorinin nerede ve nasıl örtüştüğünü kestirmek pek de zor olmayacaktır. Her şeyden önce yansımacı teori, obje ile suje arasındaki nedenselliğin nasıl gerçekleştiğini -reddetmemekle birlikte- Kartezyen düşüncenin ürettiği yeni kavramlarla açıklamaya çalışan bir teoridir; dolayısıyla, nedensel teorinin bir alt kategorisi veya bir versiyonu olarak da değerlendirilebilecektir. Ayrıca, yansımacı teorinin obje ile suje arasındaki ilişkiyi tümüyle açıklamada yetersiz kalması ve özellikle de ikincil nitelikler ile onlara ait olduğu söylenen ideler arasındaki ilişkiyi anlatırken *yansımacı* bir dil (ve kavramlar) kullanmak yerine *nedensel* bir dil kullanmayı -bir bakıma zorunlu olarak- tercih etmesi, sözü edilen örtüşmeyi sergilemesi bakımından önem arzetmektedir.

Bu iki teorinin ayrıldıkları önemli noktalara gelince, bunların en önemlisini şu şekilde ifade edebiliriz: Nedensel teori, obje ile suje arasındaki nedensellik *ilişkisi*ne odaklanmakta ve açıklamasını bu temel üzerine kurmaktadır. Yansımacı teori ise açıklamasının temeline, obje ile zihin arasındaki *yansıma ilişkisi*ni koymaktadır. Bunun sonucu olarak, nedenselci açıklamada pek önem arzetmeyen 'reel obje ile bunun zihindeki algısı arasındaki *benzeşme*', yansımacı yaklaşımda hayatî öneme sahip hâle gelmiştir. Bunun anlamı şudur: Artık epistemolojinin merkezine, 'yansıyan, yansıtılana gerçekten benziyor mu?', 'yansıyan ile yansıtılan arasında bir benzeşmenin olup-olmadığını gerçekten bilebilir miyiz?', 'eğer bu ikinci soruya verilen cevap *evet* ise, bunu nasıl bilebiliyoruz?' veya 'yoksa biz *ideler* perdesinin arkasına asla geçememekteyiz ve dolayısıyla tüm bildiğimiz şey *yansıyan*dan mı ibarettir?' gibi sorular gelip oturmuştur. Örneğin Aristotelesçi nedensel algı anlayışında *'algılanan* ile *algılayan*ın birliği (veya özdeşliği)' sözkonusu olduğu için, Locke ve Berkeley'in ciddi bir problem olarak gördüğü -hatta Berkeley'i idealizme gö-

türen en önemli faktör olarak da kabul edilebilecek olan- *benzeşme problemi* (idelerin gerçekten dış dünyanın bir yansımaları olup-olmadıkları ve dolayısıyla zihnimizin dışında maddî anlamda bir varlık alanının olup-olmadığı problemi), Aristoteles tarafından çok ciddi bir problem olarak görülmüyordu. Oysa artık bu problem, düalist Kartezyen düşüncenin doğrultusunda gelişen yeni epistemoloji için ontolojileri bile etkileyebilecek ölçüde -örneğin, Locke, Berkeley ve Hume gibi düşünürler ile daha sonra ortaya çıkan fenomenalist yaklaşımlarda olduğu gibi- önemli bir sorun olmuştur.

'Duyu-Verisi' *(Sense-Datum)* Algı Teorisi

Bu algı teorisi, diğer algı teorilerinin 'algı'nın doğru ve yeterli bir analizini sun(a)madıkları iddiası ve bu işi kendisinin yapacağı vaadiyle ortaya çıkmış bir teoridir. Buna göre algı tecrübesi dikkatli bir şekilde incelendiğinde görülecektir ki 'duyumuzun bize doğrudan sunduğu obje' ile 'algıladığımızı söylediğimiz obje', öyle diğer teorilerin söylediği gibi aynı şey değil, birbirinden farklı şeylerdir.[27] Objeler arasındaki bu farklılık, kimi zaman pek belirgin olmazken kimi zaman son derece açık seçik -birbiriyle uyuşmayan, hatta çelişen bir nitelik taşıyacak kadar net- olabilmektedir. Şimdi, incelemekte olduğumuz teorinin iddialarının bir anlamda üzerine temellendirildiği[28] bu farklılığı bir örnekle açıklamaya çalışalım.

Diyelim ki masanın üzerinde duran yuvarlak mâdenî parayı gördük -yani, görsel olarak algıladık. Bu tecrübede algıladığımız- veya daha dikkatli ve az iddialı bir ifadeyle söylersek, algıladığımızı düşündüğümüz -obje, 'yuvarlak mâdenî para'dır. İncelemekte olduğumuz teoriye göre, bu algımızı dikkatlice inceleyip,

27- C.D. Broad, "The Theory of Sensa", *Perceiving, Sensing, And Knowing* içinde, s. 90 ve 91; G.E. Moore, "The Introduction of Sense-Data", *Perception And The External World* (ed. R.J. Hirst) (New York, N.Y.: The Macmillan Company, 1965) içinde, s. 101.

28- R. Firth, "Sense-Data And The Percept Theory", *Perceiving, Sensing, And Knowing* içinde, s. 214.

sahip olduğumuz algı anlayışını sorgulamadığımız sürece ufukta herhangi bir problem görünmemektedir. Ancak, bu, ortada herhangi bir sorunun olmadığı anlamına gelmez; sadece, bizim sorunun farkında olmadığımız anlamına gelir. 'Duyu verisi' teorisini savunanlara göre, bu algı anlayış ve analizinde sorun ya da sorunların bulunduğu, 'görme duyumuzun bize doğrudan sunduğu şey (ya da veri), algıladığımızı düşündüğümüz bu aynı şey midir?' sorusunu kendimize yönelttiğimizde açıkça görülmektedir. Peki nedir buradaki sorun? Şimdi bunu görmeye çalışalım. Her ne kadar masanın üzerindeki 'yuvarlak mâdenî para'yı gözümüzle görüyor isek de, görme duyumuzun o anda bize doğrudan doğruya sunduğu ya da (kelimenin sıkı anlamında) o anda gördüğümüz şeyin tam olarak ne olduğu konusunda biraz daha dikkatlice düşünecek olursak, onun, 'yuvarlak, gri ve parlak bir yüzey'den ibaret olduğunu farkederiz. Zira o anda biz, para olarak algıladığımız şeyin arka yüzünü görmediğimiz gibi üçüncü (yani, derinlik) boyutunu da görmüyoruz. O anda *sadece* 'yuvarlak, gri ve parlak bir yüzey' görüyor -diğer yüzünü ve boyutlarını görmüyor- olmamıza rağmen, biz, 'yuvarlak, mâdenî bir para' gördüğümüzü söylüyoruz. Oysa görme duyumuza 'yuvarlak, gri ve parlak bir yüzey' olarak sunulan şey, pekâlâ, aslında bir mâdenî para değil, para rengine boyanmış, parlak, jelatinli bir kağıt veya asetat türünden bir şey de olabilir.

Bu örnekte altı çizilmesi gereken nokta, 'duyumuzun bize doğrudan sunduğu obje' ile 'algıladığımızı düşündüğümüz obje'nin aynı şeyler olmadıkları hususudur. Zira 'yuvarlak, gri ve parlak bir yüzey' ile 'yuvarlak mâdenî bir para'nın -kimi nitelikleri örtüşüyor olmakla birlikte- aynı şeyler olmadıkları gayet açıktır.

Objeler arasındaki bu farklılığı daha net bir şekilde ortaya koyan bir başka gözlem de şudur: Diyelim ki yukarıda, ışıklandırmanın normal olduğu bir odada kendisine tam tepeden (yani, 90 derecelik bir açıyla) baktığımız nesneye, bu kez, ışıklandırmanın oldukça zayıf olduğu bir odada 30 derecelik bir açıyla bakıyoruz.

Bu durumda duyumuzun doğrudan verisi, 'elips şeklinde koyu kahverengi bir yüzey' olacaktır. Ancak, bu ikinci tecrübe sonucunda da biz, algıladığımız şeyin yine bir önceki tecrübede algıladığımız 'yuvarlak, mâdenî para' olduğunu söyleriz. Bu durum, sözkonusu nesnenin nitelikleriyle ilgili olarak, şu soruları akla getirmektedir: Gördüğümüz paranın gerçek şekli yuvarlak mı, yoksa elips midir? Yine, onun gerçek rengi gri mi, yoksa koyu kahverengi midir? Hatta bunlardan da önce sorulması gereken şey, gördüğümüz şeyin gerçekten (mâdenî) bir para olup-olmadığıdır.

Bu soruların cevapları, kısmen üstü kapalı da olsa, bu teorinin algı anlayışının içinde bulunmaktadır. Bunu aşağıda göreceğiz. Ancak, burada öncelikle vurgulanması gereken şey, bu teoriyi savunanların, bu gözlemler ve onlara dayalı olarak gündeme getirdikleri sorular vasıtasıyla, daha önce sözünü ettiğimiz gerek nedensel ve gerekse yansımacı algı teorilerinin naif ve yetersiz olduklarına dikkat çekmek istemeleridir. Zira, 'yuvarlak ve gri renkli olan mâdenî para'nın 'elips şeklinde koyu kahverengi bir yüzey' olarak görünmesini *yansımacı* bir yaklaşımla açıklayamayacağımız gibi; aynı mâdenî paranın, tecrübemizin birinde 'yuvarlak, gri renkli parlak bir yüzey', diğerinde ise 'elips şeklinde, koyu kahverengi ve mat bir yüzey' olarak görünmesini de *nedensellik* prensip ya da teorisiyle açıklayamayız.

Peki, nedir bu teoriye göre algının doğru analizi? Bu sorunun cevabını, sözkonusu teorinin önemli temsilcilerinden biri kabul edilen C.D. Broad'dan aktaracağımız şu pasajda oldukça özet bir şekilde bulmaktayız:

> Ben, belli şartlar altında, duyumsama denilen zihin durumlarına sahip oluyorum. Bu duyumsamaların objeleri bulunmaktadır ve bu objeler daima belli somut varlıklardır-renkli veya sıcak yüzeyler, sesler, kokular vs. gibi. Bu tür objelere *duyu verileri (sensa)* denir. Duyu verileri, şekil, büyüklük, sert-

lik, renk, seslilik, soğukluk vb. gibi niteliklere sahiptirler. Bu tür duyu verilerinin varlığı ve duyumsama esnasında bizim zihnimizde bulunmaları, bizi, fiziksel bir objenin var olduğu ve bizim duyularımıza sunulduğu hükmüne götürür. Biz, bu fiziksel objeye çeşitli nitelikler atfederiz. Genellikle bu nitelikler, o anda bizim zihnimizin önünde hazır bulunan duyu verisinin nitelikleriyle aynı ya da özdeş nitelikler değillerdir. Örneğin, *elips şeklindeki* duyu verisi, bizim, yuvarlak ve fiziksel bir mâdenî paranın varlığına inanmamıza neden olur. Ancak yine de bizim fiziksel objelere atfettiğimiz niteliklerin tamamı, aslında duyu verilerimizin temel karakteristiklerini oluşturan niteliklere dayanmakta ve onlarla korelasyon halinde bulunmaktadır. X fiziksel objesi ile özel bir tarzda ve yakından bağlantılandırılan duyu verilerine, bu objenin, sözkonusu duyu verilerini duyumsayan kişilere görünümleri denir. X'in sahip *göründüğü söylenen* nitelikler, X'in görünümleri olan duyu verilerinin *gerçekten sahip olduğu* niteliklerdir.[29]

Şimdi, yukarıda sözünü ettiğimiz gözlemler ve aktarılan pasajda anlatılanlara dayalı olarak, sözkonusu teori açısından önemli bazı tespitler yapacağız. Öncelikle şunu hemen belirtelim ki yukarıda anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, algıladığımız obje, duyumuzun bize doğrudan sunduğu obje ile tıpa tıp aynı şey değildir. Bu teorinin bu tespite dayalı olarak ileri sürdüğü ilk iddia şudur: Algı tecrübemiz, biri *doğrudan* ve diğeri de *dolaylı* olmak üzere iki objeyi ihtiva etmektedir. Doğrudan obje, 'duyumuzun bize doğrudan doğruya sunduğu veri'den; dolaylı obje ise, 'algıladığımızı söylediğimiz obje'den ibarettir. Yukarıdaki

29- C.D. Broad, a.g.e., ss. 92-92.

gözlemlerimizde geçen örnek üzerinden ifade edecek olursak, 'yuvarlak, gri renkli parlak yüzey' ve 'elips şeklinde koyu kahverengi mat yüzey' şeklinde tasvir edilen objeler doğrudan; 'yuvarlak, mâdenî para' olarak tasvir edilen obje de dolaylı objedir. Algımızın içerdiği doğrudan objeye duyu verisi (sense-datum veya çoğulu olan *sense-data*[30]; kimi zaman da sensum veya bunun çoğulu olan *sensa*[31]) -ki bu, incelemekte olduğumuz teoriye ismini veren terimdir[32]- dolaylı objeye de algı *objesi (object of perception veya perceptual object)* -ki bu da, Broad'un ifadelerinde geçen adıyla, *fiziksel obje*dir- adı verilmektedir.

Bu objelerin ontolojik statülerine gelince, bu konu oldukça tartışılmış ve (özellikle de 'duyu verisi' denilen obje) hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. Kimi filozofa göre, her iki obje de gerçek objelerdir; yani, her iki tür obje de, var olan gerçeklik dünyasına ait unsur ya da parçalardır. Ancak bunların gerçeklikleri aynı türden gerçeklikler değillerdir. Duyu verileri, nispeten sürekli ve bağımsız olan şeylerin kısmî ve kısa süreli (bir anlık veya gelip-geçen) çeşitli görünümleridirler.[33] Kimine göre, duyu verileri, *zihinsel* (yani, fiziksel-olmayan) bir gerçekliğe; algı objeleri ise *fiziksel* bir gerçekliğe sahiptirler.[34] Kimi filozof ise algı objelerinin yanı sıra duyu verilerinin de var olduğunu kabul etmekle birlikte, ne duyu verilerinin fiziksel ya da zihinsel varlıklar olduklarını söylemenin, ne de bu iki alternatiften herhangi birini reddetmenin mümkün olduğunu söylemektedirler. Onlara

30- G.E. Moore, "Sense-Data", *Some Main Problems of Philosophy* (New York, N.Y.: Collier Books, 1962) adlı kitabı içinde, s. 44; H.H. Price, "The Given", *Perception And The External World* içinde, s. 111; R. Firth, a.g.e., ss. 207-208.

31- C.D. Broad, a.g.e., s. 89.

32- 'Duyu verisi' *(sense-data)* terimi, felsefe dünyasına ilk kez, modern Analitik Felsefenin babası olarak bilinen G.E. Moore tarafından 1910 yılında vermiş olduğu konferanslarda sunulmuş; daha sonra üzerinde algı felsefesiyle ilgili pek çok tartışmanın odaklandığı bir epistemoloji terimi haline gelmiştir. Bkz. R.J. Hirst (ed.), *Perception And The External World*, s. 97.

33- C.D. Broad, a.g.e., ss. 92 ve 116-117.

34- Winston H.F. Barnes, "The Myth of Sense-Data", *Perceiving, Sensing, And Knowing* içinde, s. 141.

göre 'duyu verisi' terimi, varlığı kuşku götürmeyen ve her türlü algı teorisinin kendisiyle işe başlamak zorunda olduğu bir objeyi ifade eden (ontolojik açıdan) *nötr* bir terimdir.[35]

Önemli diğer bir nokta da, bu iki tür obje arasındaki ilişkinin mahiyetidir. Algı tecrübesinin ihtiva ettiği iki obje arasında, aslında bir değil, birbirine zıt yönlü iki ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkilerin biri epistemolojik, diğeri ise ontolojik nitelikli bir ilişkidir. Duyu verisinden algı objesine doğru olan ilişki epistemolojik, (fiziksel nitelikli de olan) algı objesinden duyu verisine doğru olan ilişki ise ontolojik karakterlidir. Bu iki dünya arasındaki ilişkiyi nedensel bir söylemle ifade edecek olursak, duyu verileri, bir anlamda fiziksel dünyanın *bilinme nedeni*dirler *(ratio cognoscendi)* -ki bu bir epistemolojik nedensellik ilişkisidir; fiziksel dünya ise bir anlamda duyu verilerinin *varlık nedeni*dir *(ratio essendi)*- ki bu da bir ontolojik nedensellik ilişkisidir.[36] Teorimiz -ontolojik değil de- epistemolojik iddiaları olan bir teori olması hasebiyle, burada altı çizilmesi gereken ilişki epistemolojik ilişkidir. Dolayısıyla, bunu biraz daha açıp, içeriğini tasvir etmeye çalışalım. Bunu yapmak için de algı tecrübemizin fenomenolojik bir analizini yapalım.

Duyularım bana 'yuvarlak, gri renkli parlak bir yüzey' veya 'elips şeklinde, koyu kahverengi mat bir yüzey' sunduklarında, ben, 'fiziksel mâdenî para'yı algılıyorum. Yani, benim 'algı objesi'ni algılamam, 'duyu verisi' sayesinde oluyor. Bu iki obje birbiriyle öyle *özel* ve yakından ilişkili bir haldedir ki[37] eğer ben 'duyu verisi'nin farkına varmasaydım ya da duyularım bana böyle bir şey sunmasaydı, önümde ya da karşımda fiziksel nitelikli bir algı objesinin var olduğundan haberdar bile olmayacaktım. Diğer bir deyişle, algı objesi hakkındaki yargılarımız duyu verileri ve onların niteliklerine o derece bağımlı ve onlara dayanmaktadır ki bana bir duyu verisi sunulması durumunda fiziksel bir nesne algıladığımı, sunulmaması durumunda ise herhangi bir şey al-

35- H.H. Price, a.g.e., ss. 113-114.

36- C.D. Broad, a.g.e., s. 114.

37- A.g.e., s. 89.

gılamadığımı söylemekteyim; hatta öyle ki sunulan duyu verisinin sahip olduğu niteliklerin değişmesi durumunda, algıladığım objeye farklı nitelikler -yani, sunulan bu yeni nitelikleri- atfetmekteyim.[38] İşte bu nedenledir ki -birbirinden farklı olmalarına rağmen- duyu verilerine, *algı objesinin görünümleri* denilmektedir. Broad'un deyimiyle, "bu fiziksel nesneler dünyası, varlığını ve doğasının detaylarını, bize, sunmakta olduğu duyusal görünümleri vasıtasıyla bildirmektedir."[39]

Ancak, hemen belirtmemiz gerekir ki duyu verileri ve onların nitelikleri ile algı objesi ve onun nitelikleri arasındaki ilişki, bir *çıkarım ilişkisi (inference)* değildir. Yani, bizim zihnimiz, duyu verileri ve onların niteliklerinden (fiziksel) algı objesi ve onun niteliklerine geçerken, öncül(ler)den sonuca giden *diskursif* bir işleyiş gerçekleştiriyor değildir. Bir duyu verisinin duyumsanmasından bir nesnenin algılanmasına geçiş sırasındaki işleyiş, daha ziyade, âşinâ olduğumuz bir dilde yazılmış bir kitabın okunması sırasındaki zihinsel işleyişe benzemektedir. Bu ikinci durumda bizi birinci derecede ilgilendiren şey, yazı veya harflerin şekil ya da nitelikleri değil, ifade ettikleri anlamlardır. Dolayısıyla burada biz, harflerin şekil ya da niteliklerini bir vasıta olarak kullanır ve asıl amacımız olan anlamları yakalamaya çalışırız. Ancak, harflerin olmaması durumunda anlamlara ulaşamayacağımız gibi, farklı dizilmeleri durumunda da farklı anlamlara ulaşırız. Tıpkı burada olduğu gibi, duyu verileri ve onların niteliklerini de birer vasıta olarak kullanır ve -bizi birinci derecede ilgilendiren şey (fiziksel) algı dünyası olduğu için- otomatik olarak algı objesi ve onun niteliklerine geçer ve odaklanırız. Ancak, duyu verilerinin bulunmamaları durumunda herhangi bir algı gerçekleştirmemizin mümkün olmayacağı gibi, niteliklerinin değişmesi durumunda da farklı objelerin algısını gerçekleştiririz.[40] Şu halde, ontolojik bir söylemle dile getirecek olursak, denebilir ki duyu verilerinin varlığı, benim (fiziksel) algı dünyasını algılayabilmem -ya da

38- A.g.e., s. 96.

39- A.g.e., s. 114

40- A.g.e., s. 96.

epistemolojik bir ifadeyle, (fiziksel) algı dünyasının varlığına inanabilmem- için bir zorunluluk ya da gerek şart konumundadır.[41] Bu, fenomenolojik bir vakıa ya da algı fenomenolojisi açısından reel bir durumdur. Yani, şu andaki durumu itibariyle algı yetimizin çalışma sistemi budur, böyle çalışmaktadır.

Bu anlatılanlardan çıkarabileceğimiz önemli bir sonuç ise şudur: Duyu verilerimiz, algı dünyası hakkındaki her türlü bilgimizin kaynağını oluşturmaktadırlar. Bu, şu anlama gelmektedir: Her türlü bilgimizin temelinde algılarımız yatar. Algılarımız ise, -duyu verilerimiz kısmî ve anlık oldukları için[42]- duyu verilerimize geçmiş tecrübelerimiz ve beklentilerimizin de katılmasıyla oluşurlar. Ancak, gerek geçmiş tecrübelerimizin -ki bunlar, algılarımızın birikiminden başka bir şey değillerdir- ve gerekse beklentilerimizin -ki bunlar da geçmiş tecrübelerimiz temeline dayalı yaptığımız öngörü ve geleceğe yönelik yansıtmalardan ibarettirler- temelinde de yine 'duyu verileri'miz bulunmaktadır. Dolayısıyla, duyu verilerimiz, algısal dünya ile ilgili tüm bilgilerimizin kaynağı olmaktadırlar.

İncelemekte olduğumuz teoriye göre, altını çizmemiz gereken bir başka nokta ise, (fiziksel) algı dünyası hakkındaki bilgilerimizin -doğrudan *(immediate)* değil- *dolaylı* (ya da *vasıtalı, mediated)* bilgiler olduğu hususudur. Zira, daha önce de belirtildiği gibi, algı dünyasındaki herhangi bir obje, algı tecrübemizi oluşturan iki unsurdan dolaylı olan objedir ve onunla ilgili bilgilerimizi, tecrübemizin yegane doğrudan objesi olan duyu verileri vasıtasıyla elde ederiz.[43] B. Russell'ın deyişiyle, dış dünyadaki gerçek obje, bizim tarafımızdan doğrudan doğruya bilinen şey değildir. Doğrudan doğruya bilinen şey, bir takım duyu verileridir. Gerçek obje ise bu duyu verilerinin, kendilerinin varlık nedeni olan objeye *işaret* etmeleri yoluyla -yani, dolaylı olarak- bilinir.[44]

41- A.g.e., s. 115.

42- G.E. Moore, "The Introduction of Sense-Data", s. 102; C.D. Broad, a.g.e., s. 116.

43- A.J. Ayer, "The Argument From Illusion", *Perception And The External World* içinde, s. 134.

44- B. Russell, TPP, s. 11.

Görünme (Appearing) Algı Teorisi

Adından da anlaşılacağı üzere, bu algı teorisi, 'görünme' *(appearing)* veya 'görünüm' *(appearance)* kavramını merkeze alarak algıyı analiz eden bir yaklaşım sergilemektedir. Bu teoriye göre de, daha önce sözünü ettiğimiz 'duyu-verisi' teorisyenlerini algı tecrübemizin objesini -'duyu-verisi' ve 'algılanan obje' olmak üzere- ikiye ayırmaya götüren temel içgörü aslında ciddiye alınması gereken, doğru bir içgörüdür. Zira, -daha önceki örneğimiz üzerinden konuşacak olursak- görme duyumuzun bize sunduğu *'elips şeklindeki duyu verisi'* ile *'yuvarlak* mâdenî para'nın aynı şeyler olmadığı gayet açıktır. Bu temel içgörü, kısaca, 'algı objelerinin, her zaman, duyularımızın bize sundukları gibi olmadıkları ya da, bir başka ifadeyle, duyularımızın algı objelerini bize her zaman oldukları gibi sunmadıkları' şeklinde ifade edilebilir.

Ancak, temelde yatan bu doğru içgörüden yola çıkarak algı tecrübemizi duyu-verisi teorisinin öngördüğü şekilde anlayıp analiz etmek, gereksiz bir takım sorunlara ve yanlışlıklara neden olmaktadır. Her şeyden önce, algı tecrübemiz, iki ayrı obje değil, sadece bir obje ihtivâ eder; o da, algıladığımız, dış dünyadaki objedir -yani, duyu- verisi teorisinin 'dolaylı obje' olarak nitelediği ya da, örneğimizde geçtiği üzere, 'yuvarlak mâdenî para' olarak tasvir ettiği obje. Duyumuzun doğrudan verisi ise ayrı bir obje değil, sözü edilen bu algı objesinin bir 'görünümü'nden ibarettir. Bir algı objesi, bize, değişik şartlar altında değişik şekillerde *görünebilir*. Buradan yola çıkarak bu görünümlerin hepsinin ayrı ayrı objeler olduğunu söylemek doğru olmayacaktır.[45]

Ayrıca, zaten yaşadığımız bir algı tecrübesi esnasında iki ayrı obje değil, bir tek obje algılıyoruz. Örneğin, 'elips şeklinde görünen (yuvarlak) bir mâdenî para' ya da -yarısı suya batırılmış bir

45- Örneğin bir masa, farklı ışıklandırma şartlarında değişik perspektiflerden bakıldığında, birbirinden farklı beş ayrı şekilde görünebilir. Tüm bu görünümleri ayrı 'objeler' olarak mütalâa etmek, gereksiz ve yanlış yere objeleri çoğaltmak ve böylece gereksiz metafizik sorunlar üretmek olacaktır. Bkz. Roderick M. Chisholm, "The Theory of Appearing," *Perceiving, Sensing, And Knowing* içinde, ss. 169-170 ve 174; W. P. Alston, "Back to the Theory of Appearing" (Yayınlan-

çubuğu algılama durumunda- 'kırık *görünen* (sağlam) bir çubuk' görüyoruz. Bu ve benzeri örneklerde *görünümü* ile algı objesi arasındaki uyuşmazlık, onlar iki ayrı obje oldukları için değil, *görünümü* etkileyen şartların gereği olarak ortaya çıkmaktadır.[46]

Dahası, normal bir algı tecrübesinde ilk anda algılanan (ya da farkında olunan) obje -duyu-verisi teorisinin iddia ettiği gibi- 'duyu-verisi' değil, 'algı objesi'dir. Sözü edilen teori tarafından doğrudan obje olarak nitelenen 'duyu-verisi' ise, belli bir algılama konusunda yanılıp yanılmadığımızı tetkik etme ihtiyacı duyduğumuz kuşku durumları veya metodik olarak kuşkucu zihin yapısına sahip bir kişi ya da filozofun algı tecrübesi konusunda gerçekleştirdiği epistemik araştırmaları gibi 'sıra dışı' durumlarda farkına varılan bir fenomendir.[47] Şu halde, buna dayalı olarak denilebilir ki normal olarak algı tecrübemizin doğrudan objesi 'duyu-verisi' değil, dış dünyada bulunduğu kabul edilen 'algı objesi'dir.[48] Dolayısıyla, algı dünyası hakkındaki (algısal) bilgilerimiz -duyu-verisi teorisinin iddia ettiği gibi- dolaylı değil, doğrudan bilgilerdir.

---

manış makale), s. 2. Ancak, bu noktada önemli bir hususu belirtmemiz gerekiyor. Görünme teorisinin de temelde iki farklı versiyonu bulunmaktadır. Bunlar, 'Çoklu İlişki Teorisi' *(Multiple Relation Theory)* ve 'Obje Teorisi' *(Object Theory)*dir. Bizim burada tasvirini yaptığımız versiyon, 'Çoklu İlişki' versiyonudur. 'Obje' versiyonu ise 'görünüm'ü (dış dünyadaki) 'algı objesi'nden ayrı bir obje olarak değerlendirmektedir. 'Duyu-verisi Algı Teorisi'nde olduğu gibi burada da iki ayrı objeden söz edilmekte ve buna bağlı olarak da dış dünyadaki obje hakkındaki bilgimizin 'dolaylı' bir bilgi olduğu kabul edilmektedir. Durum böyle olunca, 'Duyu-verisi Teorisi' için geçerli olan sorun ve güçlükler, görünme teorisinin bu versiyonu için de geçerli olmaktadır. Zira, diğer teorinin 'duyu-verisi' dediği şeye bu teori 'görünüm' adını vermektedir; o kadar. İşte, görünme teorisinin 'obje' versiyonu 'duyu-verisi teorisi' ile benzer bir algı analizi sunduğu ve biz de sözkonusu teoriyi bir önceki kısımda incelediğimiz içindir ki burada ayrıca onu uzun uzadıya ele alıp inceleme gereği duymayıp, sadece 'çoklu ilişki' versiyonunu incelemekle yetiniyoruz. Bkz. C. D. Broad, "The Theory of Sensa," pp. 88-89.

46- R. M. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1963), p. 47; ayrıca bkz. "The Theory of Appearing", pp. 174-175.

47- C. D. Broad, "The Theory of Sensa," p. 95.

48- Tabii ki bu ifadeden, 'duyu-verisine algı tecrübesinde hiçbir rol verilmediği' ya da 'algı objesinin, duyu-verisi vasıtasıyla algılandığının inkâr edildiği' gibi bir

'Duyu-verisi' teorisinin algı analizinde yaptığı yanlışlıkların yolaçtığı gereksiz sorunlar bununla bitmemektedir. Duyu-verisi teorisyenlerine göre algı objesinin yanı sıra var olduğu kabul edilen ikinci objenin -yani 'duyu-verisi'nin- ontolojik statüsünün ne olduğu konusundaki bitmek tükenmek bilmeyen tartışma ve spekülasyonlar da bir sonuca bağlanamamaktadır.[49] Dahası, sözü edilen iki obje arasındaki ilişkinin ne olduğu da açıklanamayan bir muamma olarak kalmaktadır.[50]

Yola çıktığı temel içgörü doğru olmasına rağmen, duyu-verisi teorisinin yaptığı algı analizinin yanlışlığını farkeden 'görünme' teorisyenleri, aynı içgörü temeline dayalı olarak, kendi algı analizlerini sunarlar.[51] Onlara göre algılama, bir sujenin, kendisine şu ya da bu şekilde *görünen* bir objenin farkına varmasıdır. Buna göre algı tecrübesi iki ayrı obje değil, bir tek obje -yani, sujeye şu ya da bu şekilde görünen objeyi- ihtivâ etmektedir. Burada 'görünüm', obje ile suje arasına giren ikinci bir obje olarak değil de algılamanın (dış dünyada bulunan) yegâne objesinin bir görünümü olarak ele alındığı için, obje hakkında elde edilen (algısal) bilgi de dolaylı değil, doğrudan bilgi olarak değerlendirilir. Suje ile obje arasında gerçekleştiği kabul edilen 'görünme ilişkisi' ise, bir obje, bir zihin ve bir de temel bir nitelik arasında ger-

---

sonuç çıkmaz. Tam tersine, duyu-verisi algılamada bir rol—hatta önemli bir rol—oynamaktadır. Ancak bu rol, yukarıda da belirtildiği gibi, ayrı bir obje rolü değil, algı objesinin bir *görünümü* rolüdür.

49- R. M. Chisholm, "The Theory of Appearing", p. 179; G. A. Paul, "Is There A Problem About Sense-Data?" *Perceiving, Sensing, And Knowing* içinde, ss. 282-284.

50- 'Duyu-verisi'-'algı objesi' ilişkisiyle ilgili sorunların gündeme getirildiği harika bir tartışma için bkz. G. A. Paul, a.g.e., ss. 280-281.

51- Görünme teorisi açısından yapılan algı analizi hakkında geniş bilgi için bkz. G. Dawes Hicks, *Critical Realism* (London: Macmillan Press, 1938), pp. 68-78; H. A. Prichard, *Kant's Theory of Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1909), pp. 75-85; Winston H. F. Barnes, "The Myth of Sense-Data," *Perceiving, Sensing, And Knowing* içinde, ss. 138-167. Görünme teorisinin algı analizini kabul ettiğini açık-seçik belirtmemekle birlikte, "Some Judgments of Perception," (*Perceiving, Sensing, And Knowing* içinde, ss. 1-28) adlı makalesinde G. E. Moore da böyle bir analiz sunar.

çekleşen ve daha fazla analizi yapılamayan biricik bir ilişki olarak mütâlâa edilir. Örneğin, 'mâdenî paranın bana elips şeklinde görünmesi' olayı ya da (sujenin perspektifinden ifade edecek olursak) tecrübesi, mâdenî para, zihnim ve elips oluş genel niteliği arasında, daha fazla analizi yapılamayan biricik bir 'görünme' ilişkisinin gerçekleşmesini ifade eder.[52]

52- W. P. Alston, "Back to the Theory of Appearing", pp. 1-4; C. D. Broad, "The Theory of Sensa", p. 88.

İDEALİST ALGI TEORİLERİ

Bu kategori altında sınıflanan algı teorileri, 'gerçeklik dünyasının idealardan ibaret olduğu'nu ileri süren ontolojik söylemi epistemolojik bir söyleme dönüştürerek, algı tecrübemizi idealist perspektiften açıklamaya çalışan yaklaşım tarzlarıdır. Bu teorilere göre, algı tecrübemize konu olan şey ya da objeler, *ideal* objelerdir. Bunun anlamı şudur: Algı objeleri, öyle realist algı teorilerinin iddia ettiği gibi herhangi bir zihinden bağımsız olarak dış dünyada bulunan *maddî* varlıklar değil, *zihinsel* veya *spiritüel* varlıklardır. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Genelde idealist algı teorileri ve özelde de bunların çağdaş versiyonu olan fenomenalist teoriler, algı objelerine fenomenallik-ötesi *(trans-phenomenal)* bir varlık hakkı tanıyan realist hipotezi reddedip, onlara salt fenomenal bir varlık hakkı tanımaktadırlar. Durum böyle olunca, bu objelerin varlığı, bir zihin tarafından algılanmaya bağımlı bir varlık;[53] onlara atfedilen objektiflik de salt fenomenal bir objektiflik olmaktadır. G. Berkeley'in meşhur ifadesiyle, *"onların varolmaları algılanmalarından ibarettir"*.[54] Bu tür objelerden meydana gelen ve algı tecrübesi yoluyla doğrudan temasa geçtiğimizi düşündüğümüz 'dış dünya' denilen varlık alanı ise, aşağıda detaylı bir şekilde görüleceği üzere, zihnimiz tarafından inşâ edilen bir alandır.[55] Bunun en açık ifadesini Klasik Alman İde-

53- Sözgelimi, İngiliz idealizminin en önemli temsilcilerinden kabul edilen F.H. Bradley'in şu ifadeleri, bu anlayışın tipik bir örneğini sergilemektedir: "Hiçbir şekilde hissedilmeyen veya algılanmayan bir şey, bana son derece anlamsız gelmektedir." Bradley, *Writings on Logic and Metaphysics* (Ed. J.W. Allard & G. Stock) (Oxford: Clarendon Press, 1994), p. 140.

54- G. Berkeley, *A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge, The Empricists* içinde, (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1974), s. 153. Hatta Berkeley, 'algı objelerinin mahiyetlerinin algılanmak olduğu' *(Their esse is percipi)* (a.g.e., s. 152) ifadesine ilave olarak, bu objelerin algılanmadan bağımsız olarak varoldukları iddiasının ya tamamıyla anlamsız ya da bir çelişkiden ibaret olduğunu söyler; bkz. A.g.e., s. 160. (Bundan sonra bu kaynağa 'Principles' olarak atıf yapılacaktır.)

55- Ledger Wood, "Recent Epistemological Schools," *A History of Philosophical Systems* (Ed. Vergilius Ferm) (New York, N.Y.: The Philosophical Library, 1950) içinde, s. 533.

alistlerinde görürüz. Örneğin Hegel'e atfedilen şu soru bunu dile getirmektedir: "Bu dünya, aklın kurguladığı bir imajdan *(the image if reason)* başka nedir ki?[56]

İdealist algı teorileri, algı objesi ve bu tür objelerden oluşan algı dünyasının (yani, dış dünyanın) ontolojik statüsünü işte bu şekilde tasvir ederler. Peki ya algılama denilen epistemik akt ya da eylemi nasıl tasvir ediyorlar? Onlara göre algılama, iki aşamadan oluşan bir zihinsel yaratma ya da inşâ sürecidir. Bunlar, 'duyumsama' ve '(birleştirme anlamında) zihinsel inşâ' aşamalarıdır. Duyumsama, zihnimizin bir algı objesi yaratma eyleminin ilk basamağını oluşturur. Buradaki obje, henüz bir algı objesi değil, bir anlamda bir algı objesini meydana getiren temel unsurlardan biri olan 'duyumsama objesi'dir. Zihnin bu aşamada yaptığı şey, bu tek unsurun inşâsıdır. Algılama eyleminin ikinci basamağında, kelimenin sıkı anlamında zihinsel inşâ süreci devreye girer ve çeşitli duyumsamaların bir koleksiyonundan ibaret olan algı objesini inşâ eder ya da kurgular. Aynı zihinsel inşâ süreci bir üst düzlemde devam eder ve bu kez, çeşitli algı objelerinin bir koleksiyonundan ibaret olan 'algı dünyası'nı inşâ eder.[57]

Klasik (Metafizik) İdealist Algı Teorisi

En genel şekliyle, var olan tüm şeylerin *maddesel* olduğunu söyleyen *materyalizm*in karşıtı olarak kabul edilen klasik idealizme göre, tüm varlık alanı veya gerçeklik dünyası idealardan ibarettir veya meydana gelmektedir. İdealar ise ruhanî *(spiritual)* veya zihinsel *(mental)* nesne, durum, olay ya da süreçlerdir. Dolayısıyla onlar, doğaları gereği, maddesel olmayan *(immaterial)* varlıklardır.[58]

56- Alban G. Widgery, "Classical German Idealism, the Philosophy of Schopenhauer and Neo-Kantianism," *A History of Philosophical Systems* içinde, s. 292.

57- Böyle bir zihinsel inşâ sürecinin harika bir anlatımı için bkz. J.G. Fichte, *The Science of Knowledge* (Ed. & tr. P. Heath and J. Lachs) (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 121-143; F.W.J. Schelling, *System of Transcendental Idealism* (1800) (tr. P. Heath) (Charlottesville, VA.: The University Press of Virginia, 1993), pp. 51-93.

58- J.W. Cornman, K. Lehrer & G.S. Pappas, *Philosophical Problems And Argu-*

Formalist versiyonunun kökleri Platon'a kadar gerilere giden bu yaklaşımın empirist versiyonunu modern düşüncede sistematik bir şekilde formüle edip dile getiren kişi, İrlanda asıllı İngiliz düşünürü G. Berkeley'dir. Ona göre insan bilgisinin objeleri idealar, algısal bilginin objeleri de algılar yoluyla edinilen idealardır *(perceptual ideas)*. Algılamanın çekirdeğini duyumsama oluşturur; dolayısıyla, algı objeleri de duyu objelerinden meydana gelirler. Duyu objeleri ise duyularımız yoluyla edindiğimiz idealardan ibarettirler. Bunlar da ya -örneğin 'kırmızı', 'sert' ve 'tatlı' ideaları gibi- yalın olurlar, ya da -örneğin 'elma', 'ağaç' ve 'kitap' ideaları gibi- bileşik olurlar. Buna göre, duyularımız yoluyla algıladığımız nesneler dünyası, âdetâ bir yalın idealar koleksiyonu olan bu bileşik idealar dünyasıdır.[59]

Peki, bu algısal idealar dünyası nasıl varlık kazanıyor ya da, epistemik bir söylemle dile getirecek olursak, algılamayı nasıl gerçekleştiriyoruz? Berkeley'e göre biz, görme, duyma, koklama, tatma ve dokunma gibi duyu yetilerimizle gerçekleştirdiğimiz duyumsamalarımız yoluyla ışık, renk, ses, koku, tat vb. gibi -bunların niceliksel ve niteliksel şiddet ve dereceleri de dahil olmak üzere- çeşitli idealar elde ediyoruz. Sonra bu (yalın) ideaların birkaçının birlikte bulunduklarını görüyor ve bu birlikteliğe bir ad koyuyoruz. Böylece bu idealar koleksiyonu, bir şey veya nesne olarak bilinmeye (ya da anılmaya) başlıyor. Örneğin, belli bir renk, tat, koku, şekil ve sertliğin birlikte bulundukları gözleniyor ve bu birliktelik ayrı bir şey olarak mütalâa ediliyor ve ona 'elma' adı veriliyor. Başka bir idealar koleksiyonu, bir taşı; bir başkası da bir kitabı; vs. vs. oluşturuyor. Böylece, duyumsanabilir nesneler dünyası dediğimiz dünya meydana geliyor.[60]

---

ments: An Introduction (Indianapolis, IN.: Hackett Publishing Com., 1992), p. 161.

59- G. Berkeley, *Principles*, s. 151.

60- G. Berkeley, *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* (ed. R.M. Adams), (Indianapolis, IN.: Hackett Publishing Com., 1979), p. 81.

Kimi zaman adına 'dış dünya' da dediğimiz algısal nesneler dünyasının Berkeleyci epistemik kurgusu bu şekilde gerçekleştiriliyor. Şimdi de meseleye tersinden bakıp, varlık alanının empirik tecrübe alanına indirgendiği metafizik sürecin Berkeley tarafından nasıl gerçekleştirildiğini görelim. Bu indirgeme süreci birkaç basamaktan oluşuyor. İlk basamakta Berkeley, kitap, masa, elma, ev, ırmak, dağ vb. gibi dış dünyaya ait olduğu söylenen nesnelerin, duyularımızla algıladığımız şeylerden ibaret olduğunu söylüyor. Arkasından, ikinci basamakta, bizim algıladığımız şeylerin, kendi duyumsama ve idealarımızdan başka bir şey olmadığını şu retorik soru ile dile getiriyor: "Kendi duyumsama ve idealarımızdan başka neyi algılıyoruz ki?"[61] Üçüncü basamakta Berkeley, kitap, masa, dağ, elma vb. gibi algısal dünyamızı meydana getiren idealarımızın, aslında, bir takım (yalın) ideaların birleşmesiyle meydana gelmiş birer idealar koleksiyonu olduklarını ifade ediyor. Son basamakta ise, bir anlamda sözkonusu koleksiyonların yapı taşları konumunda bulunan bu (yalın) idealarn, renk, ısı, uzam ve şekil gibi duyularımızın doğrudan verileri olan duyumsama veya duyu izlenimlerinden ibaret olduğunu belirtiyor.[62]

Sıkı bir empirist olan Berkeley, böylece, varlık alanını üzerine kuracağı sağlam zemini, empirik tecrübede buluyor. Bunu yapmakla, aslında, -aşağıda göreceğimiz- bir anlamda klasik idealizmin modern versiyonu sayılabilecek olan fenomenalizmin de habercisi oluyor.

Fenomenalist Algı Teorisi

Ontolojik niteliği itibariyle idealist karakterli olan bu algı teorisinin, temelde aynı olmakla beraber aralarında küçük farklılıklar bulunan iki versiyonu mevcuttur. Bunlardan ilkini, İngiliz düşünürü J.S. Mill'in, zihinsel sürecin psikolojik analizini ön plana çıkaran algı anlayışı temsil eder. Fenomenalizmin bu versiyo-

61- Berkeley, *Principles*, p. 152.

62- A.g.e., s. 152-154.

nu, bir anlamda, Mill'in de mensubu bulunduğu İngiliz empirist geleneğinin idealist kolunu temsil eden G. Berkeley'in düşüncelerinin, bir mantıkçının düşünce dünyasındaki yansımalarından ibarettir. Diğer yandan, Mill'in fenomenalizmi, daha sonra ortaya çıkan gelişmiş modern fenomenalizmin -yani, yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci versiyonun- nispeten iptidâî görünümlü bir habercisi durumundadır. Şimdi; Mill'in "Dış Dünya İnancının Psikolojik Teorisi"[63] adını verdiği bu psikolojik fenomenalizmin algı anlayışını biraz yakından tanımaya çalışalım.

Her şeyden önce, Mill'e göre, bizim dış dünya hakkındaki algısal bilgilerimiz, aslında, yaşadığımız algı tecrübesinden çıkarsadığımız inançlardır. Diğer bir deyişle, sonuçta dış dünyanın varlığı inancına ulaştığımız çıkarımımızın kalkış noktası ve kaynağı, algı tecrübemiz ve onun ilk -ya da ham ve iptidâî- verileridir *(primitive data)*.[64] Tüm algı tecrübemiz de fenomenlere ilişkin bir tecrübe -fenomenlerin tecrübesi- dir.[65] Fenomenler ise duyumsama tecrübelerimize *(sensations)* dayalı olarak gerçekleştirdiğimiz zihin işlemleri yoluyla inşâ ettiğimiz objelerdir.[66] İşte dış dünyada bulunan bir objenin algısal bilgisi dediğimiz şey, bu şekilde kurguladığımız bir obje hakkındaki bir inancımızdan ibarettir. Şu halde denebilir ki Mill'e göre, dış dünya bizim zihnimizle kurguladığımız bir dünya; algı da bu zihinsel kurgunun diğer bir adıdır.

Mill, zihnimizin bu kurgulama ya da inşâ sürecini şu şekilde açıklar: Psikolojik Teoriye göre, inşâ sürecinin temelinde iki postülat yatar. Bunlardan ilki, insan zihninin 'beklenti' *(expectation)* yetisine sahip olduğu varsayımıdır. Yani insan zihni, bir takım

63- R.J. Hirst, *Perception And The External World*, s. 274 (Mill'in "Permanent Possibilities of Sensation" adlı makalesini takdim için yazdığı paragrafta).

64- J.S. Mill, "Permanent Possibilities of Sensation", *Perception And The External World* içinde, s. 279; J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy* (New York, N.Y.: Penguin Books, 1978), s. 29 ve 30.

65- J. Passmore, a.g.e., s. 90.

66- J. Passmore, a.g.e., s. 251.

duyumsamalar gerçekleştirdikten sonra, buna ilave olarak, bir de 'olası duyumsamalar' kavramı oluşturma yetisine sahiptir. Bu ikinci kısım duyumsamalar, o anda ya da hal-i hazırda bizzat hissetmekte olduğumuz duyumsamalar değil, belli şartların mevcut olması durumunda hissedebileceğimiz ya da hissetmemizin olası olduğu- ve hatta hissetmemiz gerektiğini düşündüğümüz- duyumsamalardır.[67]

Psikolojik teorinin ikinci postülatı ise şudur: Bizim zihnimiz, gerek bizzat gerçekleştirdiği ve gerekse gerçekleştirmesi olası -yani, beklenti şeklinde- olan duyumsamalar sonucunda zihinde oluşan Fikirler *(Ideas)* arasında ilişki ve bağlantılar kurmak suretiyle çalışır. Tabii ki bu ilişki ve bağlantılar da belli kural ve kanunlar -Mill'in deyimiyle, Fikirleri (bir araya getirip) ilişkilendirme kanunları *(Laws of Association of Ideas)*[68]- çerçevesinde gerçekleştirilir. Örneğin, benzer fenomenleri birlikte düşünme eğilimi bu kural ya da kanunlardan biridir.[69]

Mill'e göre, biz, bu iki tür zihin işleminin sonucunda, algıladığımızı düşündüğümüz bir dünya inşâ ederiz. Şimdi bu inşâ sürecini bir örnek ile biraz daha açık hâle getirmeye çalışalım. Diyelim ki masanın üzerinde bir kitap gördüm -yani, onu görsel olarak duyumsadım- ve sonra diğer odaya geçtim. Şimdi artık onu görmüyorum; fakat kitabın diğer odadaki masanın üzerinde hâlâ durmakta olduğuna inanıyorum. Peki, bu nasıl oluyor? Mill'in psikolojik teorisine göre bu şöyle oluyor: Benim zihnim, biraz önce kitabın bulunduğu odada iken gerçekleştirdiğim aktüel duyumsamaya dayalı olarak şöyle bir 'olası duyumsama kavramı' oluşturuyor: Eğer ben, biraz önce kitabı gördüğüm şartlar içerisine tekrar döndürülürsem -yani, (aynı şartlar içerisinde bulunan) odaya tekrar geri dönersem- aynı duyumsamayı tekrar gerçekleştirebilirim - hatta gerçekleştirebilmem *gerekir*. Yani zihnim, aynı şartlarda aynı duyumsamaların gerçekleştirileceği beklenti-

67- J.S. Mill, a.g.e., s. 274; J. Passmore, a.g.e., s. 31.

68- J.S. Mill, a.y.

69- J.S. Mill, a.g.e., ss. 274-276; J. Passmore, a.g.e., s. 31.

si içine giriyor.[70] Ayrıca, diyelim ki bunun doğru olup olmadığını daha önce test edip, doğru olduğunu tespit etmiş bulunuyorum; yani, geçmişte odaya geri dönmüş ve kitabın masanın üzerinde duruyor olduğunu görmüştüm. İşte zihnim, geçmiş tecrübelerimin de katkılarıyla, biraz önce gerçekleştirdiğim aktüel duyumsama ile beklentisel ya da olası duyumsamalar arasında -belli kanunlar çerçevesinde- ilişki ve bağlantılar kuruyor ve benim, masanın üzerinde bir kitabın duruyor olduğu inancına ulaşmamı sağlıyor. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, 'kitabın sürekli varolması'nı oluşturan şey, benim belli duyumsamaları gerçekleştirebilmemin daima olası olması -ya da böyle bir beklentinin bulunması -gerçeğidir. Kitapla ilgili olası duyumsamalar konusundaki beklentilerimin (ucu açık olan) sürekliliği, Mill'in detaylı bir şekilde anlattığı zihin işlemleri sonucunda, kitabın varlığının sürekliliği inancına götürmektedir. Şu halde denebilir ki kitabın fiziksel ya da maddî varlığı dediğimiz şey, Mill'e göre, aslında, kitapla ilgili 'sürekli duyumsama olasılıkları'ndan *(permanent possibilities of sensation)* ibarettir.[71] Mill, 'madde'yi de zaten bir 'sürekli duyumsama olasılığı' olarak[72]; 'dış dünya'yı da 'belli kural ya da kanunlara göre birbirini izleyen olası duyumsamalar dünyası' olarak[73] tanımlamaktadır.

Fenomenalizmin daha gelişmiş ve modern bir versiyonunun izah ve savunusunu, İngiliz empirist pozitivizminin önemli temsilcisi A.J. Ayer'in eserlerinde buluruz. Fenomenalizmin bu versiyonunun temel niteliği, linguistik karakterli olmasıdır. Başka bir deyişle, Ayer'in fenomenalizmi, özü itibariyle Berkeley ve Mill gibi diğer İngiliz empiristlerinin yaklaşımlarıyla örtüşen bir algı anlayışının, felsefe yapmada dilin analizini esas alan Analitik Felsefe geleneğinin söylemi ile dile getirilmesinden ibarettir denile-

70- Benzer bir örnek için bkz. J.S. Mill, a.g.e., s. 277.

71- J.S. Mill, a.g.e., ss. 276-277; J. Passmore, a.g.e., ss. 31-32, 90 ve 255.

72- J.S. Mill, a.g.e., s. 281.

73- J. Passmore, a.g.e., s. 32.

bilir. Ayer'i Berkeley ve Mill'den ayıran ve onu 'linguistik fenomenalizm'in önde gelen temsilcisi yapan şey, işte onun yaklaşımının bu özelliğidir.

Ayerci fenomenalizmin diğer bir özelliği, epistemoloji literatüründeki çağdaş söylem üzerine kurulmuş olmasıdır. Bu söylem, 'duyu verisi' *(sense-datum)* terminolojisinden başkası değildir. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Ayer, fenomenalist algı teorisini kurarken, tıpkı Berkeley ve Mill'in yaptığı gibi, empirik tecrübemizin verilerini birer yapı taşı olarak kullanır; fakat bu verileri ifade ederken Berkeley gibi metafizik ya da Mill gibi psikolojik bir dil kullanmak yerine, çağdaş literatürdeki -başka olumsuz çağrışımlar yapma olasılığı az olan ve nispeten daha salt empirik nitelikli görünen- 'duyu verisi' terminolojisini kullanır.

Ayer'in modern linguistik fenomenalizmi konusunda bu kadar bir global tasvir, buradaki amacımız açısından zannediyorum yeterli olacaktır. Şimdi, uzaktan bakmayı bırakıp içeriye girelim ve onu biraz daha yakından tanımaya çalışalım. Peki, nedir Ayer'e göre fenomenalizm? Gayet tabii ki bir algı teorisidir. Nasıl bir algı teorisi? Cevap: "Fiziksel nesnelerin, duyu verilerinden inşâ edilmiş mantıksal yapılardan ibaret olduğunu"[74] söyleyen algı teorisi. Bu tanımı analiz edecek olursak, şu üç temel unsuru içerdiğini görürüz: a) Fiziksel nesne, b) duyu-verisi *(sense-datum)*, ve c) mantıksal yapı ya da inşâ *(logical construction)*. Bu unsurlardan ilki, günlük dilde masa, sandalye, kitap, kalem vb. terimlerle anlatmak istediğimiz nesneleri ifade eder. İkinci unsur ise, daha önce 'duyu-verisi algı teorisi'ni incelerken gördüğümüz, -örneğin, 'yuvarlak, gri renkli parlak yüzey' gibi- 'duyumuzun doğrudan verisi' olarak kabul edilen unsurdur. Ayer, çağdaş epistemoloji literatüründe genel kabul görmüş olan genel anlayış ya da kavramı ana hatlarıyla kabul etmekle birlikte, 'duyu-verisi' kavramını, 'duyu-alanı' *(sense-field)* kavramına dayalı olarak

74- A.J Ayer, "Phenomenalism", *Philosophical Essays* (London: Macmillan & Com. Ltd. Press, 1963) adlı kitabı içinde, s. 125.

tanımlar. Ona göre, herhangi bir kişinin, zamanın belli bir ânında duyumsadığı tüm alana 'duyu-alanı' denir. Bu alan, sunulduğu duyu yetisine göre -örneğin, 'görsel duyu-alanı' veya 'işitsel duyu-alanı' gibi- isim alır. Buna bağlı olarak, duyu-verisi ise, "duyu-alanını meydana getiren unsurdan *(constituent)*"[75] ibarettir. Buna göre, görsel bir duyu-verisi, görsel bir duyu-alanını meydana getiren unsur olarak tanımlanır.[76] Duyu-verisinin önemli bir özelliği, varlığının kuşku götürmez oluşudur. Zira yaşadığım tecrübe bir illüzyon ya da tam bir hallüsinasyon olsa dahi, böyle bir tecrübede bile bana doğrudan sunulan bir duyu-verisi mevcuttur.[77]

Ayer'in tanımında geçen 'mantıksal yapı ya da inşâ' unsurunu ise şöyle açıklayabiliriz: Tecrübemiz vasıtasıyla bizim doğrudan ilişki kurduğumuz objeler, fiziksel ya da maddî objeler değil, duyu-verileridir. Fiziksel ya da maddî objeler ise, hâl-i hazırdaki aktüel duyu-verilerine, geçmiş tecrübelerimde edindiğim gerçek ve -uygun şartların bulunması durumunda- gelecekte edinmeyi beklediğim hipotetik duyu-verilerini de katarak oluşturduğum mantıksal yapılardır. Diğer bir deyişle, algı tecrübemiz esnasında aslında biz, sadece duyu-verilerini duyumsuyoruz; maddî objeleri ise duyumsamıyor, duyu-verilerini birer hammadde gibi kullanmak suretiyle, mantıksal olarak inşâ ediyoruz.[78]

Ayer'in tanımının içerdiği unsurları tek tek bu şekilde inceledikten sonra, şimdi tekrar tanıma geri dönelim ve burada tam olarak neyi kastettiğini anlamaya çalışalım. Onun burada duyu-verileri ile maddî objeler arasında varolduğunu söylediği ilişki, olgusal ya da gerçek değil, dilsel bir ilişkidir.[79] Daha önce Ayer-

75- Ayer, "Phenomenalism", s. 130.

76- A. y.

77- Ayer, "Phenomenalism", s. 128.

78- Ayer, "Phenomenalism", ss. 132-134 ve 137-138.

79- Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge* (London: Macmillan & Co. Ltd., 1955), p. 232. (Bu esere bundan sonra 'Foundations' olarak atıf yapılacaktır.)

ci fenomenalizmin genel bir tasvirini yaparken, 'linguistik' sıfatını kullanmamızın nedeni de bu idi. Peki, Ayer'e göre sözkonusu ilişkinin 'dilsel' bir ilişki olması ne anlam ifade etmektedir? Ona göre bu, şunu ifade etmektedir: Maddî ya da fiziksel bir nesneye atıf yapan bir cümle ile ifade edilen bir önerme, tamamen farklı bir cümle küme ya da dizisi ile de pekâlâ aynı şekilde ifade edilebilir. Daha açık bir dille söyleyecek olursak, günlük dilde maddî şeylere atıf yapan cümlelerle ifade edilen önermeler, sadece duyu-verilerine atıf yapan cümlelerle de ifade edilebileceklerdir.[80] Bunu şöyle de ifade edebiliriz: 'Maddî veya fiziksel bir nesne hakkında herhangi bir şey söylemek, -aynı şey olma zorunluluğu bulunmamak kaydıyla- duyu-verileri hakkında bir şey söylemektir' ya da 'fiziksel veya maddî nesneler hakkındaki ifade veya önermeler, bir şekilde, duyu-verileri hakkındaki ifade veya önermelere indirgenebilirler'.[81] Fenomenalistin 'maddî şeyler, duyu-verilerinden inşâ edilen mantıksal yapılardır' şeklindeki iddiası, işte böyle *dilsel* bir ilişki iddiası olarak anlaşılmalıdır.[82] Yoksa bu iddia, 'fiziksel nesnelerin, literal anlamda duyu-verilerinin bileşiminden meydana geldiği' veya 'sadece duyu-verilerinin gerçek olduğu, fiziksel nesnelerin ise kurgulardan ibaret olduğu' şeklinde bir iddia değildir.[83]

Böylece fenomenalizmin bu versiyonu, dolaylı olarak, kanıtlanması zor ve fazla iddialı olan 'maddî nesneler ve bunların varlığı ile ilgili önermeler'i, daha az iddialı olan ve tecrübe edilen nesneler hakkında herhangi bir ontolojik yargıyı gerektirmeyen 'tecrübeyle ilgili önermeler'e indirgemiş oluyor. Zira, kitabı algılıyor olmayı söylemek kitabın var olduğunu söylemeyi gerektirdiği halde, kendisine kitapla ilgili duyu-verilerinin sunulduğu bir *duyumsama tecrübesi yaşadığını* söylemek aynı şeyi gerektir-

80- Ayer, *Foundations*, s. 232-233.

81- Ayer, "Phenomenalism", s. 133.

82- Ayer, *Foundations*, s. 233.

83- Ayer, "Phenomenalism", s. 133.

memektedir. Dahası, 'mantıksal inşâ' anlayışıyla fenomenalist, 'nasıl oluyor da tecrübe etmediğimiz fiziksel ya da maddî nesnelerden söz edebiliyoruz?' sorusuna da mâkul bir cevap ya da açıklama getirmiş -yani, 'fiziksel-nesne-dili'nin anlamlı olabilmesi için bu dil ile 'empirik-tecrübe-dili' arasında kurulması gereken bağı kurmuş- oluyor.

ALGININ YAPISI
GİRİŞ: YÖNTEMLE İLGİLİ BİR MÜLÂHAZA

Çağdaş epistemolojide algının çok değişik şekillerde açıklanmaya çalışıldığını bir önceki kısımda gördük. Temelde 'realist' ve 'idealist' olmak üzere iki ana kategoride ele alıp incelediğimiz bu teorilerin, -dikkatlice bakıldığında adlarından da anlaşılacağı üzere- şöyle veya böyle mutlaka bir ontolojik veya epistemolojik varsayım veya önkabul ile hareket etmek suretiyle algıyı açıklamaya çalıştıklarını görüyoruz. Aynı şey ya da konuyu açıklama konusunda âdetâ birbiriyle yarışır konumda olan pek çok teorinin bulunduğu böyle bir durumda, bir açıdan bakıldığında belli bir teorinin, başka bir açıdan bakıldığında da başka -hatta öncekinin tamamen tersi yönde bir açıklama sunan- bir teorinin doğru ve haklı olduğu görülebilmektedir. Zira, kendi açısından bakıldığında, bu teorilerden her birinin dayandığı varsayım veya önkabul, en az diğerleri kadar meşrû ve haklı bir bakış noktası olabilmektedir.

Öyle görünüyor ki varsayımlar arasında mutlak mânâda meşrû ve genel kabul görür bir tercih yapma imkanının bulunmaması nedeniyle içeriden bir kriterin bulunamadığı böyle bir durumda yapılacak en mâkûl iş, dışarıdan, varsayımlar üstü -yani, gerek ontolojik gerekse epistemolojik varsayımlardan soyutlanıp kurtulabilen- bir kriter veya yaklaşım aramak olacaktır. İşte bizde öyle yaptık ve bunu, fenomenolojide bulduk. Şunu demek istiyoruz: Kanaatimizce algı tecrübemizin doğru bir tasviri, ancak, gerek ontolojik ve gerekse epistemolojik varsayımları 'parantez

dışına alarak'[84] onun 'özüne indirgeyen'[85] fenomenolojik bir incelemeyle mümkün olacaktır. Zira böyle bir inceleme, ne algılama diye bir şeyin gerçekten var olup olmadığına, ne de onun -şöyle veya böyle- herhangi bir epistemik değer taşıyıp taşımadığına bakacaktır. O, sadece ve sadece, 'algı' denilen fenomenin özünü *(eidos veya essence)* oluşturan şeyin ne olduğunu tespit ve tasvir edecek, bunun ötesine ise asla geçmeyecektir.

İşte fenomenolojik inceleme yönteminin bu önkabulsüz salt tasvirci olma niteliği nedeniyledir ki biz de, algının mahiyetini ortaya koymak için, onu fenomenolojik bir analize tâbî tutacağız. Öncelikle, onun özünü oluşturan temel fenomenin ne olduğunu, daha sonra da bu temel fenomenin -tabii ki eğer varsa- hangi (temel) alt fenomenlerden meydana geldiğini tespit ve tasvir etmeye çalışacağız.

84- Fenomenolojik terminolojide 'parantez dışına alma' *(bracketing out veya epochê)* denilen yöntem, Edmund Husserl'in, kendisini bize doğal yoldan sunan ve dolayısıyla gerek ontolojik ve gerekse epistemolojik önkabullerini de beraberinde getiren bir fenomenin, salt özünün *(eidos)* tespit edilebilmesi için, -tabir yerindeyse- bu ekstra elbiselerinden soyutlanması işlemidir. Bu işlemde, incelenmekte olan fenomenin 'özünü oluşturan şey'in (veya 'ne ise o olması'nın) dışında kalan-ontolojik, epistemolojik, kültürel, vs. vs.-her türlü unsur parantezin dışına atılarak, parantezin içinde sadece 'onu o yapan'özü'nün kalması sağlanmaktadır. Böyle bir ayıklanmanın sonucunda, sözkonusu fenomenin özü yakalanmış olmaktadır. Bu yöntemin kısa bir tasviri için bkz. Joseph J. Kockelmans, "What is phenomenology", *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation* (ed. J.J. Kockelmans), Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1967 içinde, s. 31.

85- Fenomenolojide 'özsel indirgeme' *(eidetic reduction)* denilen işlem, bize doğal yoldan sunulan bir fenomenin, daha önce sözü edilen 'parantez dışına alma' yöntemiyle ekstra unsurlarından soyutlanarak salt özüne indirgenmesi operasyonunu ifade eder. Bu bir anlamda, paranteze alma işleminin gaye ve sonucu konumundadır. Bu işlemin kısa bir açıklaması için bkz. J.J. Kockelmans, a.g.m., ss. 30-31; Joseph Dabney Bettis, "An Introduction to Phenomenology: Maurice Merleau-Ponty", *Phenomenology of Religion* (ed. J.D. Bettis), New York, N.Y.: Harper & Row, 1969 içinde, ss. 8-10. Daha geniş bilgi için bkz. Emmanuel Levinas, "Intuition of Essences" (tr. J.J. Kockelmans), *Phenomenology* içinde, ss. 83-105. Bu konuda Husserl'in kendi düşüncelerini ve zihnin labirentlerindeki harika gezintisini görmek için bkz. E. Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (tr. W.R. Boyce Gibson), London: Collier Books, 1969, pp. 171-193 (part III, sections 63-75).

Algının mahiyeti konusundaki araştırmamızın mahiyet ve yöntemi hakkındaki bu kısa açıklamalarla hangi istikamete doğru gideceğimizi belirlediğimize göre, artık zaman geçirmeksizin yola koyulup, sözünü ettiğimiz analize başlayabiliriz.

Bilinçli tecrübemizin bir türü olan algı, her şeyden önce, şöyle şöyle görünen bir şeyin farkında olunmasını ya da idrak edilmesini ifade eder. Bu farkında oluş tecrübemizin adına algı dedirten ve onu diğer bilinçli tecrübelerimizden ayıran en temel özelliği, bir *sunuluş*u ihtiva ediyor olmasıdır. Bu özellik, bir algı tecrübesinin en asgari ve olmazsa olmaz şartıdır. Diğer bir deyişle, bir algı tecrübesinde, en asgari şartlarda, bir şey ya da obje bizim tecrübe ya da bilincimize sunulur ve biz de onun farkına varırız; işte bu tecrübenin adıdır algı.

Hayatta yaşadığımız -örneğin, düşünme, inanma, hayal etme, hatırlama, yorumlama, kavramsallaştırma ve illüzyon veya halüsinasyon görme gibi- pek çok tecrübeden algıyı ayıran ve algıyı algı yapan en temel unsurun, onun ihtiva ettiği, bir anlamda çekirdek ve özünü de oluşturan, 'sunuluş' karakteri olduğunun altını bir kez daha çizmek ve bununla neyin kastedildiğinin iyi anlaşılması için sözkonusu kavramı biraz açmak istiyorum.

Algının ihtiva ettiği sunuluş, en azından, herhangi bir objenin, bir sujenin huzurunda bulunması ya da dışarıdan sujenin dünyasına sunulması veya verilmesi olayıdır. Buna, fiziksel bir ifadeyle, sujenin o andaki tecrübe alanı içinde bulunmak da diyebiliriz. Kuşkusuz, burada sözü edilen 'bulunma', 'verilme' ya da 'sunulma', bilinçle ilgili ya da epistemik nitelikli herhangi bir çağrışımı içermeyen, salt fiziksel ya da ontik bir 'bulunma', 'verilme' ya da 'sunulma' değildir. Tasvirlerde geçen ve sunuluş ya da bulunmanın vuku bulduğu yeri ifade eden 'sujenin huzuru', 'sujenin dünyası' ve 'sujenin o andaki tecrübe alanı' gibi terimlerden de anlaşılacağı üzere, o, bilinç dünyasıyla ilgili ve epistemik karakterli bir durumdur. Ona bu bilinçsel ya da epistemik karakterini veren şey, sunulma veya verilme ilişkisinin diğer ucundaki varlığın bir *suje* olmasıdır. Yani, bulunmanın, 'bir sujenin huzurunda, dünyasında ya da o andaki tecrübe alanı içinde' olmasıdır. Suje terimi epistemik bir faaliyeti gerçekleştirebilen bir varlığı ifade

ettiği için, onun huzurunda, dünyasında ya da fiilî tecrübe alanı içinde 'bulunmak', bir sandalyenin bir masanın önünde bulunması gibi değerlendirilemez. Zira bir masanın ne huzuru, ne dünyası ve ne de tecrübesi vardır (ne de olabilir). Dahası, algı tecrübemizin çekirdek fenomenini ifade ederken kullandığımız, 'bulunuş' ya da 'sunuluş' şeklindeki ontolojik tasvir ve terminolojiden, onun salt ontik bir fenomen olduğu sonucunun çıkarılmasını engelleyen önemli bir nokta da şudur: Her ne kadar ontolojik bir terminoloji kullanılarak bir tasviri yapılsa da, tasvir edilen fenomen, tamamıyla epistemik karakterli olan algı tecrübemizin çekirdeği ve dolayısıyla da aslında epistemik bir fenomendir. Yani, eğer ortada bir ontoloji (ya da ontolojik bir tasvir) var ise, bu, epistemik bir fenomenin ontolojisi (veya ontolojik tasviri)dir.

Sözünü ettiğimiz bu epistemik sunuluş ya da bulunuş, algılanacak objenin bir uyarıcı olarak aktif bir rol, buna karşılık algılayan sujenin tamamen olmasa da büyük ölçüde pasif bir rol ile -ya da, sujenin, algılama sürecindeki aktiflik derecesinin en alt düzeyde olduğu halde- işe başladığı bir bilinç durumudur. Bu, H.H. Price'ın 'objenin bilincin huzurunda bulunması' *(object's being present to consciousness)* veya 'verilmiş olmak' *(being given)* şeklinde tasvir ettiği[86], E. Husserl'in ise 'pasif ön-veriliş' *(passive pregivenness)* şeklinde ifade ettiği[87] durumdur.

Buraya kadar anlatılanlar, meselenin -suje tamamen gözardı edilmemekle birlikte- çoğunlukla obje perspektifinden bakılarak yapılmış bir tasviridir. Meselenin bir de daha çok suje açısından bakılarak dile getirilmesi gereken -hatta denebilir ki ancak bu şekilde dile getirilebilecek olan- yanı vardır. Şimdi de bunu ele alalım.

Objenin sujenin huzurunda, bilinç dünyasında ya da fiilî tecrübe alanında bulunması -yani, buradaki bulunuşun epistemik

86- H.H. Price, "The Given," p. 111.

87- E. Husserl, *Experience and Judgment*, (tr. James S. Churchill & ed. Ludwig Landgrebe), (Evanston; ILL.: Northwestern University Press, 1992), pp. 71, 75 ve 107.

nitelikli bir bulunuş olması- aslında, aynı zamanda, sujenin sözkonusu objenin bilincinde veya farkında olmasını ifade eder. Başka bir deyişle, obje açısından 'epistemik bir bulunuş' olan algılama, suje açısından, 'bir farkına varma' -yani, 'şöyle şöyle olan (ya da, daha ihtiyatlı bir dille, şöyle şöyle görünen) bir objenin farkına varma'- olayı ya da tecrübesidir. Bu durum, epistemoloji literatüründe 'yüz yüze gelerek tanıma' *(acquaintance)*[88], 'sezgisel kavrayış' *(intuitive apprehension)*[89] veya 'doğrudan kavrayış' *(direct apprehension)*[90] gibi terimlerle anlatılmaya çalışılan bilinç ya da zihin durumudur.

Algı fenomeninin ihtiva ettiği bu iki yön -yani, 'sunuluş veya bulunuş' ve 'farkında oluş'- aslında aynı fenomenin iki yüzünü ya da yanını ifade ederler. Bu iki alt fenomen, ister ontolojik isterse epistemolojik açıdan birbirinin lâzımı ya da korelatı konumundadırlar; tıpkı bir objenin içi ile dışı veya bir madenî paranın yazı tarafı ile tura tarafı gibi. Bu, şu anlama gelmektedir: Eğer ortada 'bir objenin sunulması' diye bir şey veya 'sunulan bir obje' yok ise, bu durumda ne 'bir sujenin (algılama anlamında) farkına varması'ndan ne de '(algılama anlamında) farkına varan bir suje'den söz edilebilir. Aynı şekilde, eğer ortada 'farkına varma' diye bir şey veya 'farkına varan bir suje' yok ise, bu durumda yine ne 'bir objenin sunulması'ndan ne de 'sunulan bir obje'den söz edilebilir. Ayrıca, bu iki alt fenomenin biri diğeri olmaksızın olamayacağı gibi, bu iki fenomeni ihtiva eden üst fenomen konumundaki algı da bunlardan herhangi biri olmaksızın olamaz. Şu halde denebilir ki 'algı', 'algılayan' ve 'algılanan' şeklinde isimlendirebileceğimiz üç epistemik fenomen, birinin varlığı diğerlerinin varlığını gerektiren bir üçlü korelasyon ilişkisi içindedirler. Zira 'algı' varsa 'algılayan' ve 'algılanan' da var olmak durumundadır. Bu şartlı ifade, diğer iki fenomen için de aynı şekilde geçerlidir.

88- B. Russell, *The Problems of Philosophy*, pp. 46-47.

89- H.H. Price, a.y.

90- G.E. Moore, "The Introduction of Sense-data," p. 100.

Algı fenomeninin buraya kadarki analizinde, onun temel unsurlarının tespitini yapmaya çalıştık. Ancak, henüz algı fenomeninin üzerindeki müphemlik ya da sis perdesinin kalktığını ve sözkonusu fenomenin açık-seçik bir netliğe kavuştuğunu da söyleyemeyiz. Dolayısıyla, şimdi fenomenolojik analizimize devam edip, algıyı algı yapan temel karakteristikleri tespit etmeye çalışalım.

Algı fenomeninin en temel karakteristiklerinden biri şudur: Burada bulunan 'sunuluş' fenomeni, analiz edilerek kendisinden daha aşağıda ve temelde bulunan başka herhangi bir fenomene indirgenemeyen, aksine, kendisi en temelde yer alan bir fenomendir. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Objenin sujeye 'sunuluş'u dediğimiz fenomen, objenin 'obje' oluşunun ilk adımı ya da basamağıdır. Zira 'obje' dediğimiz şey, aslında, bir sujenin dünyasında varolan şey demektir. Dolayısıyla o, sözünü ettiğimiz bu 'sunuluş' sayesinde ve onun vasıtasıyla bir 'kendinde şey ya da varlık' olmaktan çıkmış ve bir 'obje' olmuştur. Yani 'sunuluş' fenomeni, epistemik bir fenomen olan 'obje'nin varlık alanına çıkmasına imkan veren ya da vasıta olan fenomendir. 'Sunuluş' fenomeni, bir anlamda, 'kendinde şey'lerden müteşekkil olan salt *ontik* düzlem (ya da varlık alanı) ile şu veya bu şekildeki -veya en azından öyle görünen- 'obje'lerden oluşan *epistemiko-ontik* düzlemin birbiriyle olan temas noktasını ifade eder. Bu nokta, aynı zamanda, bir 'kendinde şey'in bir 'obje' haline geliş süreç ya da hikayesinin başladığı noktadır. Algı fenomeninin ihtiva ettiği -farkında olma, tanıma, genel bir kategori altına yerleştirme ve kavramsallaştırma gibi- diğer tüm süreç ya da fenomenler, bundan sonra gelen ve bunun üzerine kurulan süreçlerdir. İşte bunun içindir ki 'sunuluş' fenomeni, epistemik bir fenomen olan 'algı'nın *en temel* unsurudur ve analiz edilerek daha gerilere götürülemez ve daha temel olacak bir unsura indirgenemez. Diyelim ki algı fenomeninin analizini sürdürerek 'sunuluş' fenomenini bunun ötesine götürmeye ve onun da temelinde neyin olduğunu anlamaya çalıştık. Bu durumda ne mi olacak? Hemen söy-

leyelim: Sözü edilen epistemiko-ontik düzlemden çıkılacak ve salt ontik düzleme geçilecektir. Bu durumda ulaşılacak bir unsur ise, epistemik herhangi bir hüviyet taşımadığı için, epistemik hüviyet taşıyan 'algı' fenomeninin temel unsuru -hatta ona ait bir unsur bile- olmayacaktır.

Algının çekirdeğini oluşturan 'sunuluş' fenomeninin önemli bir diğer niteliği, onun, ilk bakışta çelişkili gibi görünen bir paradoksallığı da içeren 'son derece pasif bir eylem' olma özelliğidir. Algının hem aktifliği hem de pasifliği içeren bu dikotomik yapısı, onu -düşünme, hayal veya tasavvur etme, kavramsallaştırma, bir yargıda bulunma, inanma ve yorumlama gibi- diğer üst düzey epistemik fenomenlerden ayıran önemli bir yanıdır. Peki, tam olarak nedir buradaki dikotomi, ve algıyı diğer epistemik fenomenlerden nasıl ayırmaktadır? Şimdi bu iki şıklı soruyu cevaplandırmaya çalışalım.

Algı meselesinin, obje açısından bir 'sunuluş', suje açısından da bir 'farkına varma' meselesi olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, algı fenomeni, hem bir aktifliği hem de bir pasifliği bünyesinde bulunduran dikotomik bir fenomendir. Algı sürecinin nasıl başladığına bir göz attığımızda görürüz ki bir 'kendinde varlık' kendini sujeye 'sunmakta' ve sujenin dikkatini çekmek için âdetâ bir uyarıcı eylem gerçekleştirmektedir. Sunuluş sürecinin daha henüz başlangıç aşaması diyebileceğimiz bu noktada, kendisini sunan şeyin bu uyarıcı aktivitesine karşılık suje, neredeyse tam anlamıyla pasif bir konumdadır. Bundan sonraki aşamada, gönderilen bu uyarıcı sinyallerin kendisini uyarması ile suje aktif konuma geçer ve bu kez o, adına 'farkına varma' dediğimiz kendi eylemini gerçekleştirir. Bu son eylem, bir anlamda, karşıdan (ya da dışarıdan) gelen uyarıcı sinyallerin sujenin dünyasında mâkes bulması demektir. 'Bir objenin sujeye sunulması' veya 'sujenin şöyle şöyle olan (ya da en azından öyle görünen) bir objenin farkına varması' şeklinde tasvir edegeldiğimiz algılama süreci, sujenin bu son eylemiyle en asgari şekliyle tamamlanmış olur. Görüldüğü gibi, algı fenomeni,

hem uyarıcı sinyallerin gönderilmesi aşamasında hem de suje tarafından bunlara karşılık verilmesi aşamasında aktiflik ve pasifliği aynı anda içeren dikotomik bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Buraya kadarki incelememizde, algı sürecinin, aktiflik ve pasiflik gibi zıt unsurları içeren iki aşamalı dikotomik yapısını gördük. Bir başka açıdan bakıldığında görülecektir ki aslında bu süreç, türdeş unsurlardan oluşan bir başka dikotomiyi daha ihtiva etmektedir. Bu ikinci dikotomi, biri sujeye diğeri de objeye ait olan iki ayrı *pasifliği* (ya da iki ayrı aktifliği) içeren bir nitelik arzetmektedir. Bu iki pasiflikten ilki, sunuluşun ilk aşamasında sujenin içinde bulunduğu durumu, ikincisi ise sunuluşun ikinci aşamasında sujenin gerçekleştirdiği 'farkına varma' eyleminin üzerinde gerçekleştiği objenin içinde bulunduğu durumu ifade eder. İşte algılamayı düşünme, hayal veya tasavvur etme vs. gibi diğer epistemik süreç ya da fenomenlerden ayıran dikotomi, bu son söylemde dile getirilen dikotomidir. Yani algılama, sözkonusu diğer epistemik fenomenlerin aksine, sujenin pasifliği (ya da, diğer açıdan ifade edecek olursak, 'kendinde şey'in kendini sujeye sunma girişimi de diyebileceğimiz aktivitesi) ile başlayan bir tecrübedir; bunun aksi mümkün değildir. Ya da eğer bunun aksi bir tecrübe yaşanıyor ise, onun adı 'algı' değil başka bir şeydir.

Algılamaya mahsus olan bu son dikotomiyi şöyle de ifade edebiliriz: Algılama dediğimiz epistemik fenomen, temelde ontik bir dikotomiyi varsayar ve süreç içerisindeki diğer epistemik dikotomilerin hepsi bu *ontik* dikotominin üzerine kurulur ya da gerçekleşir. Eğer yaşanan tecrübeye 'algılama' denilecekse, temelde bu 'ontik dikotomi varsayımı' mutlaka bulunmak zorundadır. Buna karşın, örneğin, bir şeyi 'düşünme' ya da 'hayal etme' tecrübesi, temelde böyle bir ontik dikotominin bulunmasını zorunlu kılmaz. Diğer bir deyişle, algı tecrübesinin temel unsurları olan obje ile suje arasındaki ayrılık, hem ontik hem de epistemik bir ayrılıktır. Bu ayrılığın salt epistemik bir ayrılık olması düşünülemez. Zira, salt epistemik anlamdaki suje-obje ayrılığı,

'düşünme' veya 'hayal etme' gibi bir tecrübe yaşamak için yeterli olabilir fakat *algısal* bir tecrübe yaşamak için yeterli değildir.

Buraya kadar meseleyi hep madalyonun bir yüzüne -yani, objenin 'sunuluş'u fenomenine- bakarak anlattık. Bir de madalyonun diğer yüzüne -yani, sujenin 'farkına varma' eylem ya da aktivitesine- bakalım ve meseleyi öyle ele alalım. Algı tecrübesinin, bir yönüyle bir bilinç eylemi olduğunu hep söyleyegeldik. Peki, buradaki eylem tam olarak nasıl bir eylemdir ve onu diğer bilinç eylemlerinden ayıran temel niteliği nedir? Şimdi bunu görelim. Bir suje, iki tür bilinç eylemi gerçekleştirir. Bunlardan ilki aksiyoner, ikincisi ise reaksiyoner nitelik taşır. Aksiyoner eylem, sujenin, dışarıdan gelen doğrudan bir uyarıcı ya da etkiye ihtiyaç duymaksızın, kendiliğinden başlatıp gerçekleştirebildiği eylemdir. Reaksiyoner eylem ise, sujenin, ancak haricî bir uyarıcı ya da etkiye mukabil bir cevap ya da tepki (bir re-aksiyon) olarak gerçekleştirebildiği eylemdir. Algı tecrübesinin özünü oluşturan 'farkına varma' eylemi, bu ikinci türden bir eylemdir. O, bir bakıma, sunulan objenin kendini sunma 'aksiyon'una karşı gerçekleştirilen bir 're-aksiyon'dur, ve ancak da bu şekilde olabilir. Oysa düşünme, hayal ya da tasavvur etme gibi diğer epistemik eylemler, salt bir aksiyon eylemi olarak gerçekleşebilirler. Başka bir deyişle, algılama tecrübesi, bir etki-tepki *(stimulus-response)* ilişkisi ya da sürecini içerir ve mutlaka içermek zorundadır; sözü edilen diğer tecrübe ya da bilinç eylemleri için ise böyle bir zorunluluk sözkonusu değildir. Algılamada haricî bir X objesinin uyarıcı aksiyonuna ihtiyaç duyulduğu içindir ki istenildiği zaman bir X objesi düşünülebildiği, hayal ya da tasavvur edilebildiği halde, istenildiği zaman bir 'X objesini algılama tecrübesi' gerçekleştirilemez. Epistemoloji literatüründeki terminolojiyi kullanarak ifade edecek olursak, algılama eylemi, istenildiği zaman gerçekleştirilebilen 'amaçlı bir yöneliş eylemi' *(an intentional activity)* değildir.

Algı tecrübesinin önemli bir başka özelliği de, ihtivâ ettiği 'sunuluş'un doğrudan olmasıdır. Buradaki *'doğrudan'* terimi, aslın-

da, normal bir algı tecrübesindeki sunuluşu ifade eder. Bununla neyin kastedildiğini anlatmanın iyi bir yolu ya da yöntemi, sunuluş fenomeninin doğrudan olan ve olmayan değişik versiyonlarının bir tasvirini sunmak ve böylece okuyucuya bunlar arasında bir mukayese yapma fırsatı tanımaktır. İşte biz de şimdi bunu yapacağız.

Dış dünyadaki bir obje bir sujeye değişik şekillerde sunulabilir. İlk olarak, bir obje bir sujeye doğrudan değil de *dolaylı* bir şekilde sunulabilir. Bu sunum, örneğin, sözkonusu objenin kendisine işaret eden önemli bir özelliği ya da bir başka obje aracılığıyla gerçekleşebilir. Uzakta bulunan, kendisini görmediğim bir ateşin dumanı vasıtasıyla bana sunulması veya bir arkadaşımın telefondaki sesi vasıtasıyla bana sunulması, böyle bir sunuluş örneğidir. Burada ne ateşin ne de arkadaşımın kendisi doğrudan doğruya bana sunulmaktadır. Sözü edilen objelerin her ikisi de *dolaylı* olarak sunulmaktadırlar. Bu nedenledir ki burada ben, ne arkadaşımı ne de ateşi *algıladım.* Peki, ne yaptım? Yani, arkadaşım veya ateş ile ilgili olarak nasıl bir tecrübe yaşadım? Burada ben, dumanı ve sesi algıladım ve bu algı tecrübelerime dayanarak sözkonusu iki obje hakkında *çıkarım* yaptım. Dolayısıyla, diyebiliriz ki gerek arkadaşımın ve gerekse ateşin bana sunuluşu, doğrudan olan algısal bir sunuluş değil, dolaylı olan çıkarımsal bir sunuluştur.

İkinci olarak, bir obje bir sujeye, çıkarımsal anlamda değil de algısal anlamda fakat yine de *dolaylı* ya da *vasıtalı* olarak sunulabilir. Örneğin, bir kişinin aynada veya televizyonda görülmesi bu tür bir sunuluşu ihtivâ eder. Burada algısal anlamda sujeye sunulan şey, yukarıdaki sunuluş şeklinde olduğu gibi objenin şu veya bu özelliği (veya ona işaret eden bir başka obje) değil, algı objesinin bizzat kendisidir. Fakat objenin bu kendi sunuluşu da yine doğrudan doğruya değil, suje ile obje arasında bulunan *başka bir objenin -televizyon veya aynanın- aracılığı* ile gerçekleşen bir sunuluştur. Sujenin burada yaşadığı tecrübe, yukarıdaki ilk sunuluşta olduğu gibi bir çıkarım tecrübesi değil, bir algı tecrübesidir; fakat bu, dolaylı veya vasıtalı bir algılamadır.

Üçüncü olarak, bir obje bir sujeye, başka bir objenin aracılığı olmaksızın, yani doğrudan doğruya sunulabilir. Örneğin, arkadaşım Ahmet ile yüz yüze gelerek onu görmem, böyle bir sunuluşu ihtivâ etmektedir. Burada, arkadaşım Ahmet bana, yukarıdaki gibi 'başka bir objenin aracılığı ile' değil, *doğrudan doğruya* (bizzat kendisi) sunulmaktadır. İşte normal bir algı tecrübesindeki sunuluş, böyle bir sunuluştur (hatta, benzetmenin de ötesinde, bu sunuluşun tâ kendisidir). Belki bu noktada denebilir ki burada da suje ile obje arasında, -örneğin, ışık, duyu organı vs. gibi- aslında sunuluşun gerçekleşmesinde rol oynayan bir takım unsurların bulunduğu yadsınamaz. Ancak, burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Algısal sunuluşun 'doğrudan'lığının reddettiği aracı oluş, ontik değil, epistemik bir aracı oluştur. Bunun içindir ki yukarıda, buradaki sunuluşu anlatırken, 'başka bir *unsurun* aracılığı olmaksızın' ifadesini değil, 'başka bir *objenin* aracılığı olmaksızın' ifadesini kullandık. Oysa sözü edilen unsurlar, algısal sunuluşta, (farkında olduğumuz birer obje olarak) epistemik anlamda rol oynayan aracılar değil, salt ontik anlamda rol oynayan faktörlerdir.

Algı tecrübesinin ihtivâ ettiği sunuluşun belirleyici öneme sahip bir diğer özelliği de, *fenomenal nitelikli* bir sunuluş olmasıdır. Buradaki 'fenomenal' terimi, 'tecrübî oluş'u ifade eder. Bu durumda 'fenomenal nitelik taşıyan bir sunuluş olmak', 'tecrübî nitelikli bir sunuluş olmak' anlamına gelmektedir. Bunu bir örnek ile açıklamaya çalışalım. Algılamakta olduğum bir domates bana kırmızı renkli yuvarlak bir nesne ya da obje olarak görünür. Salt fenomenolojik açıdan -yani, onunla ilgili ontik ve epistemik mülahazaları bir yana bırakarak- dikkatlice bakılacak olursa görülecektir ki bu algılamada sunulan obje, 'kırmızı renkli ve yuvarlak görünen' bir objedir. Objeye atfedilen bu vasıflardan 'görünen' terimiyle ifade edilen nitelik, sözkonusu objenin sunuluşunun tecrübî bir sunuluş olduğunu anlatan, hatta bununla da yetinmeyip, tecrübenin spesifik modunu -yani, onun *görsel* bir tecrübe olduğunu- da ifade eden niteliktir. Bunu kısaca şöyle de

ifade edebiliriz: 'Görünmek', (görsel anlamda) fenomenal nitelikli bir sunuluştur. Bunun ilâve olarak, domatese atfedilen 'kırmız renkli oluş' ve 'yuvarlak oluş' da yine *fenomenal* niteliklerdir; fakat bu kez terimlerin anlattığı fenomenallik, 'sunuluş'a ait değil, 'sunulan'a ait fenomenalliktir. Yani, 'kırmızılık' ve 'yuvarlaklık', objenin -yani, domatesin- kendine mahsus fenomenal nitelikleridir. Ancak şunu hemen belirtelim ki sunuluşun fenomenalliği ile sunulan objenin niteliklerinin fenomenalliği arasında içten bir bağlantı vardır. Sözgelimi, ancak fenomenal nitelikli bir sunuluş bizi fenomenal obje-nitelikleriyle temasa geçirebilir ya da bağlantı kurdurabilir. Algısal olan obje-niteliklerini bizim dünyamıza ancak algısal bir sunuluş taşıyabilir. Örneğin düşünsel bir sunuluş (tabii ki eğer böyle bir sunuluş var ise) yoluyla algısal bir obje-niteliğinin farkına varılması gerçekleşemez. Hatta bunun da ötesinde, belli bir fenomenal moda sahip bir sunuluş yoluyla başka bir fenomenal moddaki sunuluşun bildirdiği niteliklerden haberdar olunamaz. Örneğin, görsel moddaki bir sunuluştan, işitsel moddaki bir sunuluşa ait olan nitelikleri bildirmesi beklenemez. Yani, bir zil sesinin ya da güzel bir müzik parçasının *görülmesi* olası değildir; tıpkı domatesin renginin *işitilmesinin* mümkün olmadığı gibi. Şu halde, özetle belirtecek olursak, genel anlamıyla algının fenomenal nitelikli bir sunuluş ihtivâ etmesi demek, bir objenin herhangi bir algı moduyla -örneğin, duyusal algı modlarından olan görsel, işitsel veya dokunsal bir tarzda- bir sujeye sunulduğu bir tecrübe olması demektir.

Algı fenomeninin buraya kadar yaptığımız analizinde, onun pek tartışma götürmeyen temel niteliklerinden söz ettik. Şimdi, son olarak, onun bu niteliklerine nispetle biraz daha tartışmalı konumdaki bir başka niteliğinden bahsedeceğiz. Bu nitelik, 'yorumsallık içerme (ya da içermeme)' niteliğidir. Algı tecrübesinin bu niteliğiyle ilgili tartışmaların merkezinde, şu iki temel soru ve bunlara verilen cevaplar yer almaktadır: Algı tecrübesi ya da fenomeni yorumsallık içermekte midir yoksa içermemekte midir? Eğer içeriyor ise, bu, ne ölçüde bir yorumsallıktır? Şimdi, algı tec-

rübesinin fenomenolojik analizi çerçevesi içinde kalarak bu soruları cevaplandırmaya çalışalım.

Algının yorumsallık içerdiğini söylemek, bir anlamda ona *sübjektiflik* atfetmektir. Bu ise algılamada sujenin etkin rol oynadığını kabul veya iddia etmek anlamına gelir. Diğer yandan, yorumlamayı algılamadan sonra gelen ve onun üzerine bina edilen bir epistemik akt olarak gören yaklaşım ise, algıda sujeye pasif ve salt edilgen bir rol biçmektedir. Şu halde yorumsallık meselesi, sujenin algıdaki rolüyle yakından ilgili bir meseledir. Peki nedir bu rol?

Daha önce, algı fenomeninin, asgarî şartlarda, algılanacak şeyin 'uyarıcı sinyal gönderme' aktivitesi ile sujenin 'farkına varma' aktivitesini ihtivâ eden dikotomik bir fenomen olduğunu söylemiştik. Hatta sujenin buradaki aktivitesinin bir 're-aksiyon' eylemi olduğunu da belirtmiştik. Ancak, kimi algı teorileri -örneğin, katı nedensel ve yansımacı algı teorileri- sujenin buradaki rolünün aktif değil -Aristoteles'in yüzük-balmumu örneğinde olduğu gibi- obje tarafından mâruz bırakıldığı etkiyi salt kabul eden (hatta, etmek zorunda olan) pasif ve edilgen bir rol olduğunu ileri sürerler. Hatta bu teorilere göre, bir suje, karşısındaki objeyi algılamamazlık yapamaz bile. Sujenin buradaki rolü sadece 'verileni olduğu gibi kabul etme ya da yansıtma' olduğu için, algılamaya ne herhangi bir subjektiflik ya da yorumsallık karışabilir ne de burada herhangi bir yanılma sözkonusu olabilir.

Diğer yandan, kimi algı teorileri ise algılama esnasında zihnimizin kendi kategorilerini dış dünyaya dikte ettirdiğini söyleyerek, algılamaya çok büyük oranda bir subjektifliğin hakim olduğunu iddia ederler. Hatta bu teorilerden aşırı uçta bulunan bazıları, algılamanın aslında radikal bir yorumlama aktivitesinden - bu olmasa bile, asgarî şartlarda- bir kavramsallaştırma sürecinden ibaret olduğunu öne sürmektedirler.

Ancak, bu yaklaşımlardan hiçbiri algı fenomeninin doğru bir tasviri olamaz. Zira algılama, ne salt objenin ne de sadece sujenin mutlak hakimiyet alanıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, al-

gı, hem suje hem de objenin *aktif rol oynadığı* bir fenomendir. Algılamanın gerçekleşebilmesi için her iki unsurun da kendine ait katkısını yapması gerekmektedir. Oysa, yukarıda sözü edilen yaklaşımların her ikisi de algıdaki temel unsurlardan birinin rolünü yok saymaktadır. Algıya yorumsallığın karışamayacağını ileri süren yaklaşım, sujeyi âdetâ bir ayna ya da (dışarıdan gelen bir etkiyi) salt bir kabul edici gibi görmektedir. Oysa suje, geçmiş tecrübe birikimleri (buna, o güne kadar öğrendikleri, sahip olduğu kavramsal çerçeve, değer yargıları, inançları, his ve duygularını da dahildir) ve gelecekle ilgili beklentileriyle birlikte sujedir ve algılama esnasında da -ceketini çıkarıyor gibi- bunları çıkarıp bir kenara koyuyor değildir. Normal bir algı tecrübesine suje, tüm bu niteliklerini haiz bir unsur olarak katılmakta ve rolünü bu haliyle oynamaktadır. Kimi durumlarda bu olmasa bile -örneğin küçük çocukların algılamasında olduğu gibi- en asgarî şartlarda sujenin yaşadığı algı tecrübesini, onun sahip olduğu kavramsal çerçeve etkileyecektir. Zira algı esnasında dışarıdan gelen (ya da verilen) formsuz tecrübe içeriğini şu ya da bu kavramın altına yerleştirerek ona formunu veren insan zihnidir. Bu durumda sujenin nasıl bir kavram çerçevesine sahip olduğu önem arzetmektedir. Çünkü, günlük hayatta da karşılaştığımız üzere, aynı olgu ya da nesne, farklı kavram çerçevesine sahip kişiler tarafından farklı şekillerde algılanabilmektedir.

Tam bu noktada denebilir ki sahip olduğu kavramsal çerçevenin etkisi de dahil olmak üzere sujenin algılamadaki rolü sıfırlanamaz mı? Ya da sıfırlanırsa ne olur? Öyle görünüyor ki sujenin algıdaki rolünü sıfırlamak mümkün değildir. Zira, biz nesneleri, belli formlara sahip şeyler olarak algılarız. Yukarıda da belirtildiği gibi, onlara bu formu veren şey ise zihnimiz, yani sujedir. Bu durumda, sujeyi devre dışı bırakmak demek, bir anlamda formsuz bir nesne algılamak gibi imkansız bir işi gerçekleştirmeye çalışmak olacaktır. Başka bir deyişle, algı tecrübesi, en asgarî şartlarda, ontik düzlemde bulunan pek çok nesne arasından birinin ön plâna çıkıp *farkedilerek tanınması* -yani, epistemiko-ontik

düzleme geçmesi- sürecini içerir. Bu ise ancak sujenin devreye girmesiyle ve -en asgarî şartlarda- sahip olduğu kavramsal çerçeveyi kullanmak suretiyle formsuz tecrübe içeriğine form vermesiyle mümkündür. Hatta denebilir ki sujenin algılamadaki rolünü sıfırlamak amacıyla ileri sürülen balmumu ve ayna analojileri bile bu kadarını kabul ederler. Zira, her şeyden önce, aynanın niteliği yansıma ve yansıyanın niteliğini etkilemektedir; örneğin, iyi aynada iyi yansıma, kötü aynada da kötü yansıma gerçekleşmektedir. Ayrıca, zihnin başka bir şeye değil de aynaya benzetilmesi de anlamlıdır. Aynaya değil de, örneğin tahtaya benzetilseydi yansıma hiç gerçekleşmeyecekti. Ya da yüzüğün batırıldığı şey balmumu değil de, örneğin taş olsaydı, yüzüğün formu çıkmayacaktı. Tüm bunların ötesinde, yansımanın olabilmesi ya da yüzüğün formunun ortaya çıkabilmesi için aynanın ve balmumunun devreye girmesi ve *ayna ve balmumu olarak* rolünü oynaması gerekmektedir. İşte algıya herhangi bir subjektiflik ya da yorumsallığın karışamayacağını, onun salt objektifliğini iddia eden naif görüş, tüm bu hususları gözardı etmekte ya da görememektedir.

Algılamayı salt (radikal) bir yorumlama veya kavramsallaştırma zihinsel aktivitesine indirgeyen algı teorilerine gelince, bunlar da algı tecrübesinde objenin oynadığı rolü yok farzetmek gibi bir yanlışı yapan ve böylece yukarıda ele alınan teorilerin karşıt anlamda simetrisini oluşturan diğer aşırı ucu temsil etmektedirler. Bu teoriler, daha önce de belirtildiği üzere algıyı algı yapan temel karakteristiği -yani, 'objenin sunuluşu' fenomeninigözardı etmektedirler. Eğer algı tecrübesi onların tasvir ettiği gibi olsaydı, o zaman algının, 'düşünme', 'hayal ya da tasavvur etme' gibi büyük ölçüde objesini kendi yaratan diğer tecrübelerden farkı olmazdı. Bu durumda algı tecrübesi, istenildiği zaman yaşanabilen bir tecrübe olurdu. Ayrıca, algı objelerinden meydana gelen dünya da tamamen suje tarafından (istenildiği gibi) kurgulanan bir dünya olurdu. O zaman 'algı yanılması' diye bir şeyden de söz edilemezdi. Çünkü, bu durumda obje denilen şey za-

ten sujenin kurguladığı bir şeyden ibaret olduğu ve onun dışında (reel) herhangi bir obje olmayacağı için, doğru-yanlış testini yapma imkânı olmayacaktır. Dahası, algılamayı sujenin istediği gibi at oynattığı salt (iradî) bir kavramsallaştırmaya indirgemek, örneğin bahçedeki çam ağacının (istenmesi halinde) bir 'otomobil' olarak algılanabileceği -yani, 'otomobil' kavram ya da kategorisi altına yerleştirilebileceği- gibi bir algı anlayışını içermektedir. Ancak, yukarıdan beri anlatageldiğimiz bu tasvirin, gerçek bir algı tecrübesinin doğru bir tasviri olması imkânsızdır. Şu halde denebilir ki algı tecrübesi, salt bir yorumlama ya da kavramsallaştırma zihinsel aktivitesine indirgenemez.

Özetle belirtecek olursak, algı tecrübemizin yorumsallığı konusuyla ilgili bu mütalâalardan çıkan sonuç şudur: Algı tecrübesi, ne 'sujenin rolünün sıfırlandığı tamamen objektif bir fenomen' olarak değerlendirilebilir, ne de 'sujenin mutlak hâkimiyetini icrâ ettiği salt bir kavramsallaştırma ya da kurgulama aktivitesine' indirgenebilir. O, *belli ölçüde sübjektiflik* (ya da yorumsallık) *içeren objektif* bir tecrübedir. Peki ama, subjektiflik içeren bir tecrübe nasıl olur da objektif olabilir? Bu sorunun cevabı, algılamanın ne ölçüde subjektiflik içerdiği ile buradaki objektifliğin ne anlama geldiğinin izahında yatmaktadır.

Şunu hemen belirtelim ki buradaki subjektiflik, öyle algı tecrübesine baştan sona nüfûz eden ve böylece oradaki tüm unsurlara hâkim olan sınırsız bir subjektiflik değil, sınırlı -yani, *belli ölçüde*- bir subjektifliktir. Zira, eğer bunun aksi olsaydı, algılamalarımızı başkalarıyla paylaşamamamız ya da onları birilerine aktaramamamız gerekirdi. Oysa bunu gerçekleştirebilmekteyiz. Fakat bu subjektifliğin ne ölçüde olduğunu tayin etmek ve onun ile (algının ihtivâ ettiği düşünülen) objektiflik arasına kesin bir sınır çizmek, öyle kolay bir iş değildir. Çünkü sözünü ettiğimiz fenomen, doğası gereği, öyle kolayca ölçülebilen bir *nicelik değil*, önemli ölçüde izâfî olan *değersel* bir *nitelik*tir. Ancak, yine de asgarî şartlarda şu kadarı söylenebilir: Öyle görünüyor ki algının ihtivâ ettiği temel unsurlardan subjektiflik içerdiği gözlenen kı-

sım genellikle *objenin neliği* değil, *sunuluşun niteliği*dir; objenin neliği ise genellikle subjektifliğin icrâ alanının dışında -yani, objektif olarak- kalan kısımdır. Diğer bir deyişle, sujenin sahip olduğu kavramsal çerçeve, geçmiş (tecrübe) birikimleri, eğilimleri ve gelecekle ilgili beklentileri, etraftaki objelerin ona nasıl sunuldukları (ya da daha ihtiyatlı bir söylemle, ona nasıl göründükleri) konusunda etkili olabilirler fakat sunulan objenin ne olduğu konusunda etkili olamazlar. Örneğin, evin önünde duran bir araba bana kırmızı, bir başkasına da turuncu ya da sarı (gibi) görünebilir; fakat bana bir araba olarak, bir başkasına da bir ağaç olarak görünemez. Dolayısıyla, subjektifliğin işe karıştığı 'sunuluş tarzı ya da görünüm' ile subjektifliğin karış(a)madığı 'sunulan obje ya da görünen'i birbirinden ayırmak gerekmektedir. Zira algılamanın yorumsallık içeren ve dolayısıyla tartışma götüren kısmı, genellikle, sunulan şeyin *ne olduğu* değil, *nasıl göründüğü ya da sunulduğu* kısmıdır.

Algılamada bulunduğu söylenen objektifliğe gelince, o, 'kişilerarası oluş' *(intersubjektivity)* veya 'sujeler arası anlaşmayı sağlayan ortak kavramsallık' *(common conceptuality)* anlamında bir objektifliktir. Yoksa, üzerinde subjektiflikten hiçbir iz ya da eser taşımayan mutlak bir objektiflik değildir. Algılamada suje zorunlu olarak işin içinde olduğu için, burada, zaten bu ikinci türden bir objektifliğin bulunması beklenemez de. Burada 'kişilerarası oluş' ve 'ortak kavramsallık' terimleriyle anlatılmak istenen şey şudur: Algılama, (bireysel bir yanı ya da boyutu bulunmakla beraber) yaşayan bireyin kişisel dünyasının sınırları içine hapsolunan idiyosinkratik bir fenomen değil, önemli ölçüde başkalarıyla paylaşılabilen, kişilerarası bir fenomendir. Buradaki kişilerarası oluş, algılamanın hem tecrübe hem de kavramsallık boyutunu ihtiva eden bir ortak oluşu ifade eder. Yani, yaşanan bir algılama, (gerekli şartlara haiz olunması durumunda) başkaları tarafından da yaşanabileceği gibi (bireylerin ilgili ortak kavramlara sahip olmaları durumunda) kavramlara dökülmek suretiyle başkalarına aktarılabilir de; bu, en azından prensipte böyle olmalıdır. Algılama, işte bu anlamda objektif bir tecrübe ya da fenomendir.

II. BÖLÜM

SÛFÎ TECRÜBENİN MAHİYETİ

BİR DÎNÎ TECRÜBE OLARAK SÛFÎ TECRÜBE

Bilindiği üzere sûfî tecrübe, bir tür dînî tecrübedir; yani, dînî tecrübe ailesine mensup bireylerden biridir. Bu nedenle, genel anlamda dînî tecrübenin taşıdığı temel karakteristikleri -yani, ailevî özellikleri- o da taşımaktadır. Şu halde, burada genel anlamda dînî tecrübenin temel niteliklerinden bahsetmekle, bir tür dînî tecrübe olan sûfî tecrübenin temel niteliklerini de ele almış olacağız. Sûfî tecrübenin kendine mahsus özellikleri ve yapısını ise bir sonraki kısımda inceleyeceğiz.

En genel tanımıyla dînî tecrübe, bireyin kutsal ile karşılaşma ânında yaşadığı tecrübenin adıdır. Martin Lings'in İbn-i Arabî'nin bir duasından ilhamla yaptığı tanımlamaya göre ise dînî tecrübe, "Sonsuzluk Okyanusundan sonlu âlemin kıyılarına zaman zaman gelen devâsâ inkişaf ve ilham dalgalarından birinin câzibesine kapılıp, o dalga ile birlikte onun Ezelî, Ebedî ve Sonsuz Kaynağına doğru sürüklenip gitme"[91] tecrübesidir.

Kısaca bu şekilde tanımladığımız dînî tecrübenin, (bir anlamda, onu diğer tecrübelerden ayıran) kendine mahsus bir takım özellikleri vardır. Şimdi kısaca bunların neler olduğunu görelim.

a) Anlatılamazlık: Dînî tecrübenin bu temel karakteristiği, bizzat onu yaşayan kişiler tarafından dile getirilen bir özelliktir. Onların sık sık şöyle dediği bilinmektedir: 'Bu tecrübe anla-

91- M. Lings, *What is Sufism?*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993, p. 11.

tıl(a)maz, ancak yaşanır' veya 'bu işi tatmayan bilmez'. Bu ve benzeri ifadelerle anlatılmak istenen şey, yaşanan tecrübenin içerik veya keyfiyetinin yeterince kelime ve kavramlara dökülemeyeceği ve dolayısıyla da tam anlamıyla başkalarına aktarılamayacağı; onun ancak bizzat doğrudan doğruya tecrübe etmek suretiyle anlaşılıp öğrenilebileceği hususudur. Bu özelliği nedeniyle William James dînî (mistik) tecrübeyi bir 'anlama' veya 'kavrama' durumundan *(state of intellect)* ziyade bir 'hissetme' durumuna *(state of feeling)*, özellikle de bir müzik ve aşk tecrübesine[92]; Rudolf Otto ise 'estetik tecrübe'ye benzetir[93]. James ve Otto'nun bu benzetmeleri, sûfîlerin kendi tecrübelerini ifade etmek veya tuttukları yolu tarif etmek için kullandıkları terimlerin anlattıklarıyla örtüşmektedir. Örneğin onlar tasavvufu tanımlarken 'bir zevk yolu' veya 'bir hâl ilmi' ifadelerini kullanırken, sözkonusu tecrübenin doğrudan doğruya yaşamayla ilgili olduğunu anlatmak için de 'tatmak' terimini -sözgelimi, 'tatmayan bilmez' *(men lem yazuk lem ya'rif)* ibaresinde olduğu gibi- kullanmaktadırlar.

Tüm bu söylenenlerin anlatmak istediği şey şudur: Dînî tecrübe, temel karakteri itibariyle, diskursif yolla veya nazarî olarak değil, ancak yaşanarak öğrenilebilen bir tecrübedir. Diğer bir deyişle, o, teoria ile değil, *praxis* ile ilgili bir durumdur. Ninian Smart'ın deyimiyle, dînî tecrübe alanı, *teorik anlamanın (theoretical understanding)* pek iş görmediği, tam mânâsıyla ancak bir existansiyal anlama *(existential understanding)* yoluyla anlaşılabilen bir alandır.[94] Ancak, tam bu noktada önemli bir hususun altını çizmekte yarar vardır. Dînî tecrübenin bu anlatılamazlık özelliğini, onun hakkında *hiçbir şeyin* kelime ve kavramlara dö-

92- W. James, The Varieties of Religious Experience, New York: Collier Books, 1961, p. 300.

93- R. Otto, *The Idea Of the Holy,* Oxford: Oxford University Press, 1958, p. 5.

94- N. Smart, "Understanding Religious Experience," *Mysticism and Philosophical Analysis* (Ed. Steven T. Katz), (New York: Oxford University Press, 1978) içinde, s. 10.

külüp anlatılamayacağı ya da anlaşılamayacağı şeklinde anlamak doğru olmayacaktır. Zira, eğer böyle bir anlayış doğru olsaydı, o zaman, 'bu tecrübe anlatılmaz, ancak yaşanır' diyen kişilerin, yaşadıkları tecrübeleri etrafındakilere anlatmaları, onları kaleme alıp yazmaları, çeşitli dînî tecrübe ekolleri oluşturmaları ve buralardaki mânevî yolculuğu (seyr-ü sülûku) anlatan kitaplar vücuda getirmeleri gibi şeyler, o kişiler adına hem birer çelişki oluşturacak hem de gerçekleşmesinin imkânsız olduğu söylenen bir hayal peşinde koşmak olacaktır. Oysa tarihsel gerçekler bunun böyle olmadığını göstermektedir. O halde, 'anlatılmaz, yaşanır' ve 'tatmayan bilmez' gibi ifadeleri, 'yaşanılan şey *tam olarak* anlatılamaz, mutlaka eksik bir yanı kalır; zira kelime ve kavramlar onu *tam olarak* ifade edip anlatmaya yetmez' şeklinde ve 'onu bizzat tecrübe edip yaşamayan kişi, onun ne olduğunu *tam olarak* bilemez; dolayısıyla, onun mahiyet ve keyfiyetini *tam olarak* anlayabilmek için mutlaka onu tatmak gerekir' şeklinde anlamak gerekmektedir. Aksi halde, sözlü ve yazılı bir yığın dînî tecrübe literatürüne bir anlam vermek mümkün olmayacaktır.

Dînî tecrübenin bu 'anlatılamazlık' özelliğiyle ilişkili olarak gündeme getirilen, 'onun, başkalarına aktarılamayan bireysel ve dolayısıyla da subjektif bir tecrübe olduğu' iddialarını sûfî tecrübe bağlamında daha sonra ele alıp tartışacağız. Dolayısıyla, burada sözü edilen özelliğin bu kısa tasviriyle yetineceğiz.

b) Bilgisel (Noetic) Nitelikli Oluş: Dînî tecrübe her ne kadar keyfiyet ve muhtevasının tam mânâsıyla ancak doğrudan doğruya yaşanmak suretiyle öğrenilebilir olması hasebiyle diskursif bir akıl yürütmeden ziyade hissî bir tecrübeye benziyor ise de, o, örneğin iç sıkıntısı hissetmek, mutlu olmak veya endişe duymak gibi bilgisel içerikten tamamen yoksun, salt psikolojik nitelik taşıyan hissî bir tecrübe de değildir. Dînî tecrübe, kendisine konu olan obje ve bu objenin ait olduğu varlık alanı hakkında bir takım bilgilerin -özellikle de onu yaşayan kişiler tarafından- elde edilmesini netice veren bir tecrübedir. William James'ın ifadesiyle dînî tecrübe, hakikatin teorik akıl yürütme yo-

luyla ulaşılıp ölçülemeyen derinliklerine nüfûz etmeyi sağlayan, son derece anlam ve önem taşıyan, bilgisel nitelikli bir aydınlanma ve açınım (keşf ve *ilham, revelation)* durumudur.[95] Her ne kadar yaşadığı tecrübe ve ona konu olan şeyin mahiyet ve keyfiyetini kelime ve kavramlara dökerek tam anlamıyla ifade edemese de, dînî tecrübeyi yaşayan kişi, tecrübesinin kendisine bildirdiği şey(ler)i bildiğinden kesinlikle emindir.[96] Bu durum, dînî tecrübe yaşayan kişinin kimi zaman sözlerine, çoğu zaman da hayatına yansımaktadır. Yaşanan dînî tecrübe, kişi üzerinde son derece etkili bir otorite etkisi yapmakta, kazanılan içgörü sayesinde etraftaki her şey yeni bir şekil almakta ve yepyeni ve son derece önemli anlamlar ifade etmeye başlamaktadır. Bunun sonucu olarak, kişi, hayatını tümüyle yeniden kurup şekillendirme yoluna gitmektedir. İmdi, bunun aksini iddia ederek, bir kişinin -tabii tarihsel süreç içerisinde bu tür durumları yaşayan binlerce, hatta milyonlarca kişinin bulunduğunu da bu arada ifade edelim- bilgisel içerikten yoksun ve hakkında pek emin olmadığı bir tecrübeye dayalı olarak neredeyse tüm hayatını değiştirip yeniden şekillendirmek gibi bir işe kalkışacağını söylemek, pek makûl ve kabul edilebilir bir şey gibi görünmemektedir. Şu halde, dînî tecrübenin, en azından onu yaşayan kişiler için bilgi niteliği taşıdığında kuşku yoktur.

Rudolf Otto, bu noktayı bir derece daha ileriye götürmekte ve dînî tecrübenin yoğun ve üst düzeyde yaşanan şekli olan mistik tecrübenin, rasgele yaşanan ve içinde sadece bazı bilgisel unsurlar barındıran bir tecrübe olmadığını, aksine, kendine has sistematiği olan bir 'bilgi yolu' veya 'bilme şekli' *(way of knowledge)* olduğunu söylemektedir.[97] Otto'nun bu yaklaşımı, W. James gibi dînî tecrübenin sadece bilgisel içerik taşıdığını ifade etmekle

95- W. James, a.g.e., s. 300.

96- F.C. Happold, *Mysticism: A Study and An Anthology*, London: Penguin Books, 1990, p. 45.

97- R. Otto, *Mysticism East And West*, New York: The Macmillan Company, 1972, p. 45-55; bkz. özellikle ss. 49 ve 52-53.

kalmamakta, onun sistematik bir süreç, hatta bir tarz veya yöntem -hakikatin kimi boyutları hakkında bilgi edinmenin dînî bir yolu veya yöntemi- haline gelebildiğini (veya getirilebildiğini) de dile getirmektedir. Geçmişten günümüze dek ortaya çıkan çeşitli dînî tecrübe *ekollerin*in varlığı göz önünde bulundurulduğunda, Otto'nun bu yaklaşımının, tarihsel olgu ile -dînî tecrübe tarihiyle- de örtüştüğü görülmektedir.

c) Pasiflik: Dînî tecrübe, yaşanma ânında onu yaşayan kişinin oldukça pasif olduğu bir tecrübedir. Buradaki pasiflikten kasıt, tabii ki fiziksel değil -ancak hemen belirtelim ki bu da mümkündür- zihinsel bir pasifliktir. Zihinsel pasiflik ile anlatılmak istenen şey ise şudur: Burada kişi, kendi iradesini kullanarak çalışıp çabalamak suretiyle dînî tecrübenin yaşanmasını sağlıyor değildir. Dînî tecrübeyi yaşayan kişiler, yaşanan tecrübeyi isteyerek veya çalışıp çabalayarak gerçekleştirdiklerini değil, tecrübe ânında kendilerine (dışarıdan) bir şeylerin 'verildiğini' veya 'sunulduğunu', onların deyimiyle 'lûtfedildiğini' hissederler.[98] Bu durumda kişi, kendisinin hâricî bir güç tarafından yakalanıp kuşatıldığını ve iradesinin de âdetâ askıya alınıp devre dışı bırakıldığını hisseder.[99] Bu bakımdan dînî tecrübe, örneğin düşünme, tahayyül veya tasavvur etme gibi istendiği zaman yaşanabilen irâdî bir tecrübe değil, bir anlamda biraz da 'mâruz kalınan' bir tecrübedir. Bu nedenle, denebilir ki bireyin iradî çabalarıyla, bir dînî tecrübenin yaşanması ne garanti edilebilir ne de sağlanabilir.

Ancak, bir yanlış anlaşılmaya neden olmaması açısından, burada şu önemli noktayı belirtmekte yarar vardır. Yukarıda sözü edilen pasiflik, dînî tecrübeyi yaşayan (veya yaşayacak olan) kişinin zihninin veya komple bir birey olarak kendisinin tamamen pasif olduğu (veya olması gerektiği) şeklinde anlaşılmamalıdır. Aksine, dînî tecrübeyle ilgili literatürde, sözkonusu tecrübenin, öyle pasif bir şekilde hiçbir şey yapmaksızın (âdetâ yatıp) beklemek sûretiyle yaşanamayacağı; kişinin, ilgili görülen maddî ve

98- F.C. Happold, a.g.e., s. 46.

99- W. James, a.g.e., s. 300.

manevî bir takım ön hazırlıkları yapması gerektiği belirtilmektedir. Hatta, bireyin hayatının inanç, ahlâk ve eylem (âmel) boyutlarını içeren yaşam tarzıyla ilgili genel hazırlıkların yanı sıra, ilgili zihinsel ön hazırlığın son derece önemli olduğu konusuna özellikle vurgu yapılmaktadır. Şu halde burada bireyin tamamen pasif değil, tam tersine, oldukça aktif olduğu ve öyle de olması gerektiği gayet açıktır. Ancak, hemen belirtelim ki söylenen tüm bu iradî hazırlık eylemleri, dînî tecrübeye -veya, daha iyi bir ifadeyle, asıl dînî tecrübenin yaşandığı âna- hazırlık safhasında yapılan şeylerdir. Dînî tecrübenin yaşanma ânında ise birey kendini tecrübe ya da olayın akışına kaptırmış durumdadır; dolayısıyla, burada bireysel irade neredeyse tamamen devre dışı bırakılmış gibidir. Üstelik, yapılan tüm hazırlıkların, bir dînî tecrübenin yaşanmasını temin etmek gibi bir fonksiyonu da sözkonusu değildir. Onların tüm fonksiyonu, zorunlu olarak bir neticeye götürmeyen bir hazırlık olma ve belki de dînî tecrübenin yaşanması işini biraz da olsa kolaylaştırmaktan ibarettir.

Tüm bu söylenenlerden çıkan sonuç şu olsa gerektir: Dînî tecrübenin pasiflik özelliği ile anlatılmak istenen şey, onun, istenildiği zaman yaşanabilen salt irâdî bir eylem olmadığı, aksine -deyim yerindeyse- bir anlamda istem dışı olarak yaşanan bir tecrübe olduğu hususudur. Diğer bir deyişle, dînî tecrübenin pasif bir tecrübe olması demek, insan iradesi ile onun arasında doğrudan bir sebep-sonuç ilişkisinin bulunmaması anlamına gelmektedir.

d) Geçicilik: Dinî tecrübe, yaşanma süresi dakikalarla ölçülebilecek kadar kısa süreli bir tecrübedir. Çok nadir durumlarda yarım saat, en fazla bir veya iki saat sürdüğü gözlenmiştir. Bu kısa zaman dilimi zarfında kişi, zaman ve mekanla mukayyet olan varoluş alanıyla sınırlı olmayan aşkın bir tecrübe kesiti yaşar ve hemen tekrar mukayyet olan normal tecrübe dünyasına geri döner. Bu dönüşün ardından, yaşanan aşkın tecrübe ve ona konu olan obje(ler)in evsaf ve nitelikleri dört dörtlük olmasa da büyük oranda hatırlanır. Sistematik ve disiplinli bir yol izlenerek, gerekli-hazırlayıcı egzersizlerin yapılması halinde, sözü edilen kısa sü-

reli tecrübenin zaman zaman tekrar yaşanması mümkündür. Yaşanan tecrübenin tekrar etmesi durumunda, gerek tecrübenin kendisi ve gerekse muhtevası kişi tarafından tanındığı gibi, belli -fakat standartlaştırılamayan- aralıklarla yaşanan tecrübeden kazanılan içgörü ve bilginin aşama aşama artarak yükselen bir gelişme grafiği çizmesinin olası -hatta çoğu zaman bir olgu- olduğu da belirtilmelidir.

Dinî tecrübenin, örneğin uyanık olduğumuz tüm zaman dilimini kaplayan duyu tecrübemize kıyasla, kısa süreli ve geçici bir tecrübe olduğunu söyledik. Ancak, buradaki geçiciliğin, bu tecrübenin bilfiil yaşanma süresiyle ilgili bir nitelik olduğunun altını çizelim. Zira bu özellik, sözkonusu tecrübenin başka yönleri için geçerli olmayabilir - hatta kimi boyutları için asla geçerli değildir. Örneğin, dinî tecrübenin *etkisini* ele alalım. Üst düzey yoğunlukta yaşanan bir dinî tecrübenin kişi üzerindeki etkisi, yaşanma süresi zamanın en kısa dilim ya da ânını da kaplasa, çok uzun bir süre devam edebilmektedir. Bu etki süresi, kimi zaman aylar ve yıllarla ölçülebilecek kadar, kimi zaman da bir ömür boyu sürecek kadar uzun olabilmektedir.

Dinî tecrübe literatüründe sıkça karşılaştığımız, yaşadığı bir dinî tecrübenin etkisiyle tüm hayatı değişen, teorik ve pratik her yönüyle hayatının tamamını yaşadığı tecrübenin öngördüğü doğrultuda yeniden şekillendiren kişilerin durumu bunu açıkça göstermektedir. Şu halde denebilir ki bilfiil yaşanma süresi açısından geçici olan dinî tecrübe, etkisi açısından hiç de öyle değildir; tam tersine, uzun süreli ve kalıcı bir tecrübedir. Etkisi bakımından olan bu kalıcılığı nedeniyledir ki W. James, dinî tecrübenin, doğal olarak akıp giden normal insan tecrübesini bölen fakat ne bu tecrübe akışının yönü ne de onu yaşayan kişi üzerinde herhangi bir etkisi bulunmayan, salt müdahaleci *(merely interruptive)* cılız bir tecrübe durumu olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir.[100]

Buraya kadar ele alıp incelediğimiz özellikler, genel anlamda herhangi bir dinî tecrübenin temel özellikleridir. Denebilir ki

100- W. James, a.g.e., s. 301.

bunlar, istisnasız hemen her dinî tecrübede bulunan veya 'dinî tecrübe' adını alabilmesi için herhangi bir tecrübede asgarî olarak bulunması gereken temel niteliklerdir. Ancak, kimi dinî tecrübelerin -tecrübenin spesifik türü, yoğunluğu vs. gibi çeşitli nedenlerle- bunlara ilave olarak, başka bir takım özellikleri de taşıdıkları görülmektedir. F.C. Happold, dinî tecrübenin yaygın ve yoğun yaşanan şekli olan mistik tecrübe için bu özellikleri şöyle tespit eder: a) Bir 'herşeyin Birliği bilinci'nin bulunması; b) bir 'zamansızlık hissi'nin *(sense of timelessness)* bulunması; c) bir 'fenomenal egonun gerçek ben olmadığı inancı'nın bulunması.[101] Evelyn Underhill ise, W. James'in sözünü ettiği dört özelliğin yetersizliğini belirttikten sonra, aynı tecrübe için geçerli olarak şu özellikleri tespit eder: 1) Pasif ve teorik değil, aktif ve pratik olmak; 2) tamamen aşkın ve spiritüel amaçlı olmak; 3) burada kalbin kendisine yöneldiği değişmez 'Bir'in, sadece 'varolan herşeyin Gerçek yanı' olmakla kalmayıp, aynı zamanda, 'yaşayan ve Sevgi Objesi olan bir kişi' de olması; 4) 'sözü edilen Bir ile canlı bir birlik hali'nin *(living union)* bulunması.[102]

Burada bir noktayı belirtmekte yarar var. Gerek Happold gerekse Underhill tarafından tespit edilen bu son kategorideki özellikler, -her dinî tecrübede değil de- sadece spesifik bazı dinî tecrübe türlerinde görülen özelliklerdir. Dolayısıyla, daha önce sözü edilen dört temel özelliğin aksine, bu son özelliklerin hepsinin sûfî tecrübede de bulunma zorunluluğu yoktur. Ancak, sûfî tecrübe spektrumu içinde yer alan kimi tecrübelerin, bu özelliklerden bazılarını taşıdığı da doğrudur.

Genel anlamda bir dinî tecrübe olarak sûfî tecrübenin sahip olduğu niteliklerin incelenmesi işini tamamlamış bulunuyoruz. Şimdi, kendine mahsus spesifik yapısını araştırıp ortaya çıkartmak amacıyla sözkonusu tecrübeyi biraz daha yakından inceleme işine geçebiliriz.

101- F.C. Happold, a.g.e., ss. 40-43.

102- Evelyn Underhill, *Mysticism: The Preeminent Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, New York: Image Books, 1990, pp. 81-94.

SÛFÎ KAYNAKLARINA GÖRE SÛFÎ TECRÜBENİN YAPISI

Sûfî tecrübe terimi ile, kısaca, sûfîlerin (tasavvuf ehli kişilerin, ârîflerin) zaman zaman yaşamış oldukları tecrübeyi kastediyoruz. Bu tecrübenin, 'dinî tecrübe'nin oldukça özel bir şekli veya türü olduğunu yukarıda belirtmiştik. Ancak, 'dinî tecrübe' kategorisinin altında 'Yahudi dinî tecrübesi', 'Hıristiyan dinî tecrübesi', 'Budist dinî tecrübesi' vs. gibi alt kategorilerin yer aldığını göz önünde bulundurduğumuzda, sûfî tecrübenin, 'Müslüman dinî tecrübesi' alt kategorisi altında sınıflanabilecek, oldukça özel bir dinî tecrübe türünü ifade ettiğini görürüz. Diğer bir deyişle, sûfî tecrübe, herhangi bir dindarın olmadığı gibi herhangi bir Müslümanın da yaşadığı bir dinî tecrübe değildir; o, belli özelliklere haiz -yani, kendisine 'sûfî' dedirten niteliklere sahip- bir Müslümanın zaman zaman yaşadığı spesifik tecrübenin adıdır. Dolayısıyla, sûfî tecrübe, bir yandan Yahudilik, Hıristiyanlık ve Budizm gibi diğer dinler çerçevesinde yaşanan dinî tecrübelerden ayrıldığı gibi, diğer yandan da sûfî olmayan diğer Müslümanların yaşadığı dinî tecrübelerden ayrılmaktadır. Örneğin, bir sûfînin tecrübesine konu olan kutsal, bir Hıristiyanınkinde olduğu gibi (Tanrı'nın oğlu olan) İsa Mesih veya Bâkire Meryem *(Virgin Mary)* değil; Allah, O'nun isim ve sıfatları veya bunların tecellileri gibi unsurlardan biridir. Diğer yandan, bir sûfî tecrübe, sıradan bir Müslümanın yaşadığı dinî tecrübeden -sözgelimi, samimi ve halis bir müminin namaz kılarken hissettiği hâlet-i ruhiyeden- de farklıdır. Burada sûfî tecrübeyi diğerinden ayıran en önemli özelliklerden biri, onun aşırı derecedeki yoğunluğudur. Sıradan bir Müslümanın yaşadığı dinî tecrübenin aksine, sûfî tecrübe öyle yoğun bir tecrübedir ki bu yoğunluk nedeniyle burada sûfî kendisinden geçmiş, âdetâ bu dünya ile tüm bağlarını koparmış ve bambaşka bir âlemde bulunuyor gibidir. Bu yoğunluğun detaylarını aşağıda ele alacağız.

Sûfî tecrübenin büyük 'dinî tecrübe resmi'nin içerisinde nerede durduğu ile ilgili bu kısa ve kuşbakışı tasvirden sonra, şimdi

de onun yapısının yakından incelenmesine geçelim. Sûfî tecrübenin yapısını iki temel aşamada ele alıp inceleyebiliriz. Bunlar: 1) Hazırlık aşaması; 2) bilfiil yaşanma aşaması.

1) Hazırlık Aşaması: Bu aşama, sûfî tecrübe yolculuğunun (sûfî terminolojisindeki adıyla, 'seyr-ü sülûk'un) ilk aşamasıdır. Burada sûfî adayı kendisini tecrübenin bilfiil yaşandığı ikinci aşamaya hazırlamakla meşgul olur. Bu hazırlanma işi, bireyin, kendisini, inanç, amel, ahlak, düşünce vs. gibi çeşitli açılardan, sözkonusu tecrübeyi yaşamaya hazır hâle getirmesi şeklinde gerçekleşir. Bu aşamanın başlangıç noktası, inanç zeminidir. Sûfî adayı, öncelikle, normal bir müslüman olarak inanması gereken şeylere inanır. Bu inanç, salt taklit düzeyinin ötesine geçmemiş bir inanç olabileceği gibi ilimle takviye edilmiş ve böylece tahkîk düzeyine ulaşmış bir inanç da olabilir.

Bundan sonra, amel açısından hazırlanma gerçekleştirilir. Bunun asgarisi, emredilenleri (yani, namaz, oruç, zekat vs. gibi farzları) yapmak ve yasaklananlardan (yani, zina, içki, hırsızlık vs. gibi haramlardan) da kaçınmaktır. Ancak, tabii ki bu kadarı yeterli değildir. Farz ibadetlere nafileler eklenir; sözgelimi, gece namazları ve nafile oruçlar gibi. Ayrıca, sadece haramlardan değil, şüpheli olan şeylerden de kaçınılır. Zulüm, taşkınlık, başkalarına zarar verme vs. gibi ahlâkî kötülüklerden kaçınmanın yanı sıra sabır, tevekkül, teslimiyet vs. gibi faziletleri kazanmak suretiyle de kişiliğin olgunlaşmasına çalışılır. Daima kötülüğü emredip, kişiyi şehvânî ve hayvanî zevk ve arzulara teşvik eden nefis ve hevâ, az yeme, az uyuma ve az konuşma gibi yöntemlerle dizginlenip terbiye edilmeye çalışılır. Sühreverdî bunu kısmî olarak şöyle dile getirir: "Kırk gün süreyle ihlâsla ve boş mide (yani, oruç) ile nefsini kontrol ederek Allah'a tam olarak yönelen kimseye Hz. Mevlâ, ilm-i ledün kapılarını açar."[103]

Bir yandan bu şekilde zühd ve takvâ ile nefis terbiyesi gerçekleştirilirken diğer yandan da gittikçe artırılan nafilelere zikir

103- Ebu Hafs Şehabüddin Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, (tr. H.K. Yılmaz ve İ. Gündüz), İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990, s. 264.

(ve aslında onun derûnî boyutu olan tefekkür) eklenmek suretiyle kalp ve ruhun tasfiye ve tezkiyesine (yani, her türlü kir ve pastan arındırılarak, saf ve tertemiz hâle getirilmesine) çalışılır. Zikrin en alt düzeyde olanı, salt dil ile söylenerek yapılanıdır. Zikrin özünü Hakk'ı hatırlamak ve O'nunla olmak oluşturduğu için bu böyledir. Dil ile başlayan zikir (hatırlama), gittikçe artan bir şekilde sûfî adayının kişiliğinin değişik boyutlarına yayılır ve yerleşir. Bir süre sonra dilin zikrine nefis, kalp, ruh, sırr vs. gibi bireyin diğer varlık boyutlarının zikirleri iştirak eder.[104] Belli bir düzeye ulaşan sûfî, artık tüm varlığıyla O'nu zikretmeye ve her an O'nunla olmaya başlar. Bu söylediklerimizi Gazali üç cümle ile şöyle özetler: "Takvâ, zikrin kapısıdır; zikir de keşfin kapısı. Keşif ise, en büyük zaferin kapısıdır. En büyük zafer de Allah'la mülâkî olmak (yani, karşı karşıya gelmek, buluşmak)tır."[105] Benzer bir özeti, Sühreverdî'nin şu cümlelerinde de bulmaktayız: "İhlâs üzere zikirde müstağrak (yani, gömülmüş) olan zühd ve takvâ sahibi mürîde, hakikatler misâl elbiselerinden soyulmuş olarak [sembol ve rumuzlar şeklinde] Allah'ın kendisine özel bir haberi ve keşfi halini alır."[106]

Gerek zühd ve takvâ ile yapılan nefis terbiyesi ve gerekse nafile ibadetler ve zikir ile gerçekleştirilen kalp ve ruhun tasfiye ve tezkiyesi ile ulaşılmak istenen temel amaç, "toprağa bağlı beşerî vasıflardan sıyrılmanın gerçekleşmesi"[107], sûfî adayının Hakk'tan başka her şeyden (mâsivâ/gayr) yüz çevirerek her şeyiyle yalnız O'na yönelmesi ve tüm varlığını (bedenini, dilini, kalbini, fikrini, zikrini vs. vs.) O'na hasretmesinin sağlanmasıdır.[108]

Gazalî, nefsin terbiyesi, kalp ve ruhun tasfiye ve tezkiyesi işlerine, 'kalp ilimlerinin inceliklerini bilme' ve 'batınî ilimlerle

104- M. Ali Aynî, *İslam Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Akabe Yayınları, 1985, ss. 63-64.

105- Ebu Hâmid Muhammed Gazalî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, (tr. Mehmet A. Müftüoğlu), İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1989, cilt III, s. 26.

106- Sühreverdî, a.g.e., s. 275.

107- Sühreverdî, a.g.e., s. 657.

108- Aynî, a.g.e., s. 109.

meşgul olmayı birinci planda tutma'yı da ilave eder. O, kalbî bilgiye ulaşmanın bu ön şartını, sûfî tecrübeye hazırlık aşamasını neredeyse özetlediği bir pasajda şöyle dile getirir:

> Ahiret yolunu bilmeyi, kalbini murakabe altında tutmayı, batınî ilimlerle meşgul olmayı birinci planda tutmak ve bu güzellikleri mücahede ve murakabe ile elde etmeye ihtimam göstermektir. Çünkü bu mücahede, insana müşahede kabiliyeti verir. Kalp ilimlerinin inceliklerini bilmek de kalpteki hikmet pınarlarının gürül gürül akmasına vesile olur. (...) Sayılamayacak kadar çok ve hiçbir inhisar kabul etmeyen hikmet, ancak, mücahede, murakabe, zahir ve batın amellerini edâ etmek, kalp huzuru ve saf bir fikirle tenha bir yerde Allah-u Teâlâ ile manen oturmak suretiyle elde edilir. Her şeyden tamamen alâkasını kesip sadece Allah'a teveccüh etmek, bu kapıları açar. Böyle yapmak, ilhamın anahtarı, ilâhî keşfin menbaıdır.[109]

Böylece kendisini maddî ve manevî olarak hazırlayan sûfî, artık İlahî Işığın mârifet parıltılarını alıp yansıtabilecek istidat ve kâbiliyete (sûfî literatüründeki ifadesiyle, İlâhî Nûr'un irfan lem'alarının meşhed, mazhar veya tecelligâhı olacak düzeye) ulaşmış durumdadır. Başka bir deyişle, sûfî, gereksiz yere başka taraflara (mâsivâya) yönelmiş olan alıcı veya antenlerini -onların câzibe ve saptırmalarından kurtarıp, gerekli takviye ve ayarlamaları da yaparak- asıl yönelmesi gereken İlâhî vericiye yöneltme işini tamamlamıştır. Artık bir mârifet parıltısının onun kalbinde (veya gönlünde) tecellî etmesi her an mümkündür.

2) Bilfiil Yaşanma Aşaması: Bu aşama, maddî ve mânevî her yönden hazırlanmış olan sûfînin, metafizik dünya (melekût âlemi) ile bağlantısının kurulduğu tecrübeyi bizzat yaşadığı aşa-

109- Gazalî, a.g.e., cilt I, s. 177.

madır. Burada sûfîye gayb âleminin kapıları açılır ve sûfî Cenab-ı Hakk'ın fiil, sıfat veya zâtının tecellilerini müşâhede eder. Bu tecrübenin odak ya da merkezî yetisi kalp olarak kabul edilir. Ancak, literatürde diğer yetilerin de bu tür tecrübeleri müşâhede ettiğini belirten sûfî tecrübe tasvirleri de mevcuttur. Bunların örneklerini ileride göreceğiz. Ancak burada öncelikle merkezî yeti rolünü üstlenen kalbin bu tecrübedeki yeri ve fonksiyonunu bir görelim.

Denebilir ki nasıl görsel duyu tecrübemiz fiziksel gözümüz *(basar)* ile fiziksel dünya (mülk veya şehâdet âlemi) arasında kurulan bir köprü ise, sözü edilen tecrübe de mânevî varlık alanına ait olan kalp gözümüz *(basîret)* ile mânâ (melekût veya gayb) âlemi arasında kurulan bir köprüdür. Zira, Gazalî'ye göre, kalbin iki kapısı vardır. Bunlardan ilki, melekût âlemine açılan kapı; ikincisi ise beş duyu yoluyla mülk (veya şehâdet) âlemine açılan kapıdır. İşte kalp, bu iki kapıyı -özellikle de beden gözünü ve basîret gözünü- kullanmak suretiyle, sözü edilen iki âlem ile ilgili bilgileri edinebilme yeteneğine sahip bir epistemik hüviyeti haizdir.[110]

Sûfî tecrübe sırasında kalp gözünün melekût âlemine açıldığını ve oradan bir takım bilgiler elde ettiğini yukarıda belirttik. Bu noktada insanın aklına şu iki soru gelmektedir: a) Kalbin melekût âlemine açılması nasıl oluyor? b) 'Melekût âlemi' ile ne kastediliyor? Şimdi ikincisinden başlayarak bu soruların sûfî literatüründeki cevaplarını görelim.

Sûfî literatüründe 'melekût âlemi' terimi ile, levh-i mahfuz ve melekler âlemi; 'levh-i mahfuz' terimi ile de, yaratılışından sonuna kadar tüm âlemle ilgili her türlü bilginin yazılmış olduğu (baştan sona tüm âlemin projesini içeren) âlem kastedilmektedir.[111] İşte kalp, sözkonusu tecrübe esnasında, âlemde olmuş ve olacak her türlü şeyin bilgisinin bulunduğu bu âleme açılmaktadır.

110- Gazalî, a.g.e., cilt III, ss. 41 ve 52. Sühreverdî, Sehl et-Tüsterî'nin, kalbin iç (bâtınî) tarafının göz ve kulağının var olduğunu söylediğini aktarır; *Avârif*, s. 586.

111- Gazalî, a.g.e., cilt III, s. 41.

Kalbin melekût âlemine açılması olgusu, sûfî literatüründe, 'mükâşefe' ve 'keşf' terimleriyle anlatılır. Bu durum, kimi zaman 'kalp gözünden perdenin kalkması', kimi zaman da 'kalp aynası ile levh-i mahfuz arasına giren perdenin kalkması' şeklinde ifade edilir. Mükâşefe olayının şöyle gerçekleştiği anlatılmaktadır: Normalde kalp, âlemin hakikat ve sûretiyle ilgili tüm bilgileri doğrudan doğruya levh-i mahfuzdan alabilecek bir kabiliyet ve istidada sahiptir. Ancak, kişinin nefsânî ve şehvânî arzulara yönelmesi veya âlem ve onun hakikati ile ilgili bilgi edinmek üzere "mahsuslardan (duyularla algılananlardan) hâsıl olan hayallere yönelmesi"[112] gibi sebepler, kalp ile levh-i mahfuz arasına giren ve onun levh-i mahfuzu doğrudan doğruya mütalâa edişini engelleyen bir perde olur. İşte zühd, takvâ ve zikir gibi daha önce bahsedilen hazırlıklarla, bu perdenin aradan kaldırılmasına çalışılır. Sözü edilen perde bazen elle (yani, kulun kesbi -çalışıp çabalaması ve hazırlık olarak bir takım iradî fiilleri yapması- yoluyla) kaldırılır, bazen de kendisini kıpırdatan ilâhî lûtuf rüzgârlarının esmesiyle kalkar. İşte o zaman, levh-i mahfuzda yazılı olan bazı şeyler bu kalplerde tecellî eder.[113]

Kalp ile levh-i mahfuz arasında kurulan bu epistemik köprü ya da bağlantıyı Gazali şöyle anlatır:

> Kalpte âlemin hakikat ve suretinin hâsıl olması, bazan havâstan (his ya da duyulardan) bazan da levh-i mahfuzdan ileri geliyor. Nasıl ki gözde güneşin sûreti bazan güneşe bakmak bazan da güneşin tam karşısında bulunup güneşin sûretini hikaye eden (yansıtan) suya bakmak sûretiyle hasıl oluyorsa... Binaenaleyh kalp ile levh-i mahfuz arasındaki perde kalktığı zaman, (kalp) levh-i mahfuzdaki eşyayı görür ve levh-i mahfuzdan kalbe doğru ilim kaynamaya başlar. Böylece (kalbin) duyu âzâlarının iç âleminden ilimleri iktibas etmeye ihtiyacı kalmaz.[114]

112- A.y. Bu sebeplerle ilgili geniş bilgi için bkz. a.g.e., ss. 27-31.

113- Gazalî, a.g.e., cilt III, ss. 37-38.

114- Gazali, a.g.e., cilt III, s. 41.

Gazali'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, kalp ile Cenab-ı Hakk'ın çeşitli tecelligâhları arasında çeşitli şekillerde epistemik köprüler kurulmaktadır. Sözgelimi, O'nun irade ve kudret sıfatlarının gâliben tecelligâhı olan şehadet âlemi ile duyular (havâs) vasıtasıyla bağlantı kuran kalp, ilim sıfatının gâliben tecelligâhı olan levh-i mahfuz ile de basîret (veya kalp) gözü vasıtasıyla bağlantı kurmaktadır.

Âlemle ilgili olan ve levh-i mahfuzda bulunan bilgilerin sûfînin kalbinde tecelli etmesi, mükâşefe esnasındaki tecelli şekillerinden sadece biridir. Zira tecelli, "Cenab-ı Hakk'ın bazan fiilleri, bazan sıfatları, bazan da zâtı ile zuhûru şeklinde vuku bulmaktadır."[115] Tecellinin ne şekilde gerçekleşeceği konusunda etkin rol oynayan bazı faktörler vardır. Bunların başında, sûfînin Hakk nezdindeki mertebe ya da makamı ile ona bahşedilen ilâhî lûtfun şekli gelir. Diğer bir ifadeyle, sûfînin kalbinde ne tür bir tecellinin gerçekleşeceği, sûfînin gelecek olan tecelliyi alma kâbiliyet ve istidadı ile Cenab-ı Hakk'ın fazl ve kereminden o kişiye ne tür bir lûtuf bahşedileceğine bağlıdır denebilir. Ancak, standartlaştırılamamakla birlikte durumun şöyle olduğu belirtilmektedir: Kalp gözünün açılması (mükâşefe) sayesinde murâkabe makamından müşâhede hâline yükselme imkânı verilen sûfî, ilk önce "fiil-i ilâhiyeye nâzır ve onları müşâhede eder haldedir. Sonra, Allah'ın tecelliyat-ı ef'âlinden kendisine münkeşif olan (açılan) hâdiseleri tarassut ve mülâhazaya devamla kul, (yeni bir feth-i ilâhî sayesinde[116]) tecelli-yi ef'âlden tecelli-yi zâta yükselir."[117]

Burada şu noktayı da belirtelim ki yukarıda anlatıldığı gibi müşâhededе tecelli-yi ef'âlden doğrudan doğruya tecelli-yi zâta geçen sûfîler olabildiği gibi, bu ikisi arasında bulunan ve 'heybet ve üns makamı' adı verilen 'tecelli-yi sıfât'ın müşâhedesini yaşayan sûfîler de bulunmaktadır.[118]

115- Sühreverdî, a.g.e., s. 654.

116- A.g.e., s. 200.

117- A.g.e., s. 199.

118- Bunun örneğini, Sühreverdî'nin şu ifadelerinde görmekteyiz: "Bir grup sûfî, kalpleri ile Cenab-ı Hakk'ın Cemal ve Celâl tecellilerine muttali oldukları için,

Sûfî tecrübenin, farklı boyutlarda gerçekleşen tecellilerin değişik epistemik düzeylerde tecrübe edildiği geniş bir spektrumdan oluştuğunu daha önce belirtmiştik. Spektrumun ihtiva ettiği bu çeşitlilik, sûfî literatüründe, çeşitli makamlar ile ifade edilir. Seyr-ü sülûktaki her bir makam, burada yaşanan tecrübenin hem niteliğini hem de epistemik düzeyini ifade eder. Tanrı'ya giden yolculukta sûfî, ilâhî fiilleri müşâhededen başlayan, sonra sıfatların tecellilerinin müşâhedesine geçen ve daha sonra da zâtî tecellileri müşâhedeye yükselen, *tefrika* (veya *fark*), *cem*, *cem'ul-cem*, *fenâ*, *bekâ*, *hakk'al-yakîn* vb. gibi çeşitli makamlarda bulunur ve buralarda çeşitli müşâhede tecrübeleri yaşar. Sühreverdî, yukarıda adı geçen makamlardan ilk üçünü şöyle tanımlar: "Denebilir ki Hakk'ın *fiillerini görmek* 'tefrika', *sıfatlarını görmek* 'cem', *zâtını görmek* de 'cem'ul-cem'dir."[119] Fenâ makamı ise Cüneyd-i Bağdâdî tarafından şöyle tanımlanmaktadır: "Fenâ, beşerî ve nefsânî vasıfların bütünü ile susturulması, tüm varlığın Cenab-ı Hakk'la meşgûl olmasıdır."[120] Ebu Said el-Harraz ise Cüneyd'in bu tanımın birinci kısmında ifade edilenin fenâ, ikinci kısmında ifade edilenin de bekâ olduğunu söyler. O'na göre "fenâ, Hakk'ta yok olmak, bekâ ise yalnız Hakk ile beraber bulunmaktır."[121] Sühreverdî, Cüneyd ve Harraz'ın fenâ makamı ile ilgili bu yaklaşımlarını aktardıktan sonra şöyle der: " 'Fenâ, Hz. Musa'nın, dağa tecelli eden Cenab-ı Hakk'ın azameti karşısında kendinden geçmesi gibi, bütün eşyadan fânî olmaktır' diye açıklanmıştır."[122] Seyr-ü sülûkta, fenâ ve bekâ makamlarından sonra

heybet ve *üns* makamında durdurulmuşlardır. Bu durum, Cenab-ı Hakk'ın sıfatları ile tecelli ettiği bir yol olup, vuslatta bir rütbedir. A.g.e., s. 643.

119- Sühreverdî, a.g.e., s. 653. Burada 'cem'i 'Hakk'ın sıfatlarını görmek' olarak tanımlayan Sühreverdî, bir önceki sayfada ise onu "sahibinin Allah'tan başka hiçbir şeyi müşâhede edemediği vuslattır" şeklinde tarif etmektedir. Bu ikinci tarif, daha ziyade, şimdi göreceğimiz 'fenâ' makamını andırır gibidir.

120- A.g.e., s. 647.

121- A.y.

122- A.y. Sühreverdî, 'zâhirî' ve 'bâtınî' olmak üzere 'fenâ'yı ikiye ayırır. Ona göre "zâhirî fenâ, Cenab-ı Hakk'ın fiilleri ile tecelli etmesi ve kulu, şahsî irade ve

'hakk'al-yakîn' makamı gelmektedir. Sühreverdî'nin şu ifadeleri, hem 'hakk'al-yakîn'in ne olduğunu hem de onun fenâ makamı ile olan düzey ilişkisini ortaya koymaktadır:

> Bir grup sûfî de, fenâ makamına yükselmiş ve içini yakîn ve müşâhede nurları kaplamıştır. Bu hâle eren kimse, Cenâb-ı Hakk'ı müşâhededen dolayı kendi varlığından geçmiştir. Bu, Cenâb-ı Hakk'ın, mukarreblerin havâssına zâtı ile tecelli etmesinin ayrı bir çeşididir. Bu da vuslatta bir rütbedir. Bunun üstünde hakk'al-yakîn vardır. Hakk'al-yakîn, dünyada, havâssın bütün varlığına müşâhede nurunun sirayet etmesi ve böylece kulun ruhunun, kalbinin, nefsinin, hatta kalıbının müşâhededen nasîbini almasıdır. Bu, vuslat rütbelerinin en üstünlerindendir.[123]

Cüneyd-i Bağdadî ise, hakk'al-yakîn makamında bulunan bir sûfînin yaşadığı 'hâl'in daha ziyade psiko-fizyolojik yanını dile getiren Sühreverdî'nin bu tanımından farklı olarak, hakk'al-yakîn tecrübesinin epistemik yanına vurgu yapan bir tasvir sunmaktadır. Ona göre "hakk'al-yakîn, (...) kulun, görülen şeyleri gözü ile ayan beyan gördüğü gibi, gaybları da öylece müşâhede etmesi, gayb hakkındaki bilgisini kesinleştirerek, oradan dosdoğru haber vermesidir".[124]

Sühreverdî'nin şu benzetmesi, kalp gözünün açılması ile gerçekleşen müşâhede ile başlayan ve hakk'al-yakîn mertebesinde

---

ihtiyarından arındırmasıdır. Bâtınî fenâ ise, kulun bazan Cenb-ı Hakk'ın sıfatlarını, bazan da zât tecellilerinin azametini müşâhede etmesiyle meydana gelir."(A.g.e. s. 648.) *Avârif*'in bir başka yerinde ise bâtınî fenâ şöyle anlatılır: "Fenâ-i bâtınî, Hakk'ın vücûdunu müşâhedenin meydana getirdiği nurun parıltısıyla vücûd ve varlık izlerinin yok olmasıdır ki o da tecelli-i zât ânında olur. Dünyada yakînin en üstün derecesi budur."(A.g.e., s. 199.).

123- A.g.e., s. 643.

124- A.g.e., s. 657.

zirvesine ulaşan seyr-ü sülûk sürecinin hem fenomenolojik sırasını hem de epistemik hiyerarşisini harika bir şekilde özetlemektedir:

> Hakk'al-yakîn hâlinin müşâhede ile alâkası, tuğlanın toprakla alâkası gibidir. Çünkü tuğla önce toprak, sonra çamur, sonra kerpiç, daha sonra da ateşte pişerek tuğla haline gelir. Müşâhede de toprak gibi asıl ve ilktir. Bundan çamur olması gibi ikinci derecede fenâ, kerpiç yapılması gibi üçüncü derecede bekâ hâsıl olur. Dördüncü derecede, kerpicin ateşte yakılarak tuğlaya dönüştürülmesi gibi hakk'al-yakîn hâli meydana gelir. Hakk'al-yakîn, müşâhedenin en son derecelerinden biridir.[125]

Sûfî tecrübenin 'bilfiil yaşanma aşaması' ile ilgili incelememizin buraya kadarki kısmında, kalbin merkezî bir rol üstlenerek gayb âlemi -bunun, kimi zaman levh-i mahfuz, kimi zaman da Cenab-ı Hakk'ın isim, sıfat veya Zât tecellileri olabildiğini yukarıda gördük- ile doğrudan bağlantı kurması yoluyla yaşanan tecrübelerden söz ettik. Sûfî tecrübe spektrumunun muhtevasının salt kalbî müşâhededen ibaret olmadığını; literatürde, diğer yetilerle müşâhede edilen tecrübe tasvirlerinin de bulunduğunu ve bunların örneklerini göreceğimizi daha önce belirtmiştik. İşte şimdi bu örneklerin incelenmesi işine geçiyoruz.

Bu kısımda inceleyeceğimiz tecrübeler, genellikle -beş duyu da dahil olmak üzere- normal bir insanın sahip olduğu doğal epistemik yetilerle müşâhede edilen ve İslâmî literatürde adına 'keramet' de denilen türden tecrübeler olacaktır. Kalbî müşâhede tecrübelerinde olduğu gibi bu tür tecrübelerin de tek tip olmayıp, oldukça çeşitlilik arzeden geniş bir yelpaze niteliği taşıdığını hemen belirtelim. Biraz da bundan dolayı olsa gerektir ki burada, literatürde yer alan yüzlerce -belki de binlerce veya on-

125- A.g.e., ss. 586-587.

binlerce- tecrübe tasviri arasından tipik bazı örneklerin önce salt bir aktarımını yapacak, daha sonra da bunları analiz edeceğiz.

Paradigmatik Bazı Sûfî Tecrübe Tasvirleri:

(1) Medîne'de hutbe okumakta olan halife Hz. Ömer'in, hutbenin ortasında: Ey Sâriye! Dağa, dağa koş! şeklinde bağırarak Nihavend'de savaşmakta olan komutanı Sâriye'nin tehlike içinde olduğunu görmesi ve arkadan vuracak olan düşmana karşı onu uyarması; ayrıca, komutan Sâriye'ye sesini işittirmesi, bir keşf ve müşahedenin sonucu gerçekleşmiştir.[126]

(2) Keşif erbabından birisi dedi ki: Allah'ın meleği bana göründü! Melek benden istedi ki ben kendisine, müşahedemden gelen gizli zikrimden bir şeyler okuyayım. Ve devamla melek bana dedi ki: Biz senin her amelini yazmıyoruz. Halbuki istiyoruz ki seni Allah'a yaklaştırıcı amelini Allah'ın huzuruna yükseltip götürelim. Ben Melekten sordum: İkiniz farzları yazmıyor musunuz? Melekler: 'Evet, yazıyoruz' dediler. Ben: 'O halde, bu sizin için kâfîdir' dedim.[127]

(3) İbrahim b. Edhem, bir gün avlanmaya çıkmış, bir tilki veya tavşanı kovalarken gâipten kulağına şöyle bir ses gelir: 'Ey İbrahim! Sen şu yaptığın iş için mi yaratılmışsın? Veya bununla mı emrolunmuşsun?' Bu sesten sonra eğerinin önünden şöyle bir ses daha işitir: 'Allah'a yemin olsun ki sen bunun için yaratılmadın ve bununla emrolunmadın.'[128]

126- Gazali, a.g.e., c. III, s. 50; Ebu Nasr Serrâc, El-Lüma fi't-Tasavvuf (tr. Hasan K. Yılmaz), İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996, s. 133.

127- Gazali, a.g.e., c. III, ss. 52-53.

128- Abdülkerim Kuşeyrî, *Risale-iKuşeyriye*, (tr. A. Arslan), İstanbul: Arslan Yayın-

(4) Bişr-i Hafî'nin anlattığına göre, Haris el-Muhasibî bir yemeğe çağrılmıştı.Yemek sofraya konulduğunda, o, elini uzatmaya çalıştı; fakat bir türlü buna muvaffak olamadı. Üç defa kendini zorladığı halde bir türlü yapamadı. Onu tanıyan bir dedi ki: Onun eli, içinde haram ve şüphe bulunan yemeğe asla uzanmaz. Dâvet sahibi onu çağırmasa ne olurdu sanki.[129]

(5) Kuşeyrî, yukarıdaki aynı olayı şöyle anlatır: 'Ebû Ali el-Dakkak'tan dinledim; o şöyle diyordu: 'Haris el-Muhasibî, elini şüpheli bir yemeğe uzattığında onun parmağı üzerinde bir damar hareket ederdi ve böylece o yemeği yemekten çekinirdi.'[130]

(6) Kuşeyri, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den, Beyazıd-ı Bestamî'nin şöyle dediğini aktarır: Zahidlikte üç gün kaldım; dördüncü gün zahidlikten çıktım. Birinci gün, dünya ve dünyadaki nesneler hakkında zahidlik yaptım. İkinci gün, âhiret ve âhiretteki nesneler hakkında zahidlik yaptım. Üçüncü gün, Allah'tan başka her şey hakkında zahidlik yaptım. Dördüncü gün ise, benim için Allah'tan başkası kalmadı. Kendimden geçmiş, hayret ve şaşkınlık içindeyken, gâipten gelen bir sesin şunları söylediğini işittim: 'Ey Ebâ Yezid! Sen bizimle beraber güç yetiremezsin!' Bunun üzerine dedim ki: 'İşte benim istediğim buydu.' Cevabım üzerine şöyle diyen bir sesi işittim: 'Buldun, buldun!'[131]

---

ları, 1978, ss. 47-48; aynı olay *Nefahâtü'l Üns*'de de geçer ve Câmî şu notu ilave eder: Edhem'in bu tembihle gönül gözü açılır.

129- Serrâc, a.g.e , s. 44.

130- Kuşeyrî, a.g.e., s. 70; Sühreverdî. a.g.e., s. 607.

131- Kuşeyri, a.g.e., ss. 80-81

(7) İbn-i Arabî anlatıyor: 'Hakk Teâlâ benim gözümü, basîretimi ve hayalimi açtı. Ben, basar gözünden başka hiçbir gözle görülmeyen şeyleri gördüm. Basîret gözünden (kalp gözü) başka hiçbir gözle görülmeyen şeyleri gördüm. Yine hayal gözünden başka hiçbir gözle görülmeyen şeyleri de gördüm. (...) Hz Adem'den (a.s.) Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar bütün peygamberleri kabul ettim. Hakk Teâlâ, o peygamberlere iman edenlerin hepsini bana gösterdi. Geçmişte, gelecekte, zengin, fakir, kıyamete kadar olan bütün müminleri gördüm ve kıymetlerini bildim. Âlem-i ulvîde toptan iman getirdiklerine muttalî oldum. Onların hepsini açıkça gördüm. (...) Bütün söylediklerim ve yaptıklarım, Hakk Teâlâ'nın Rasûlü olan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) söyledikleri ve yaptıkları içindir. Yoksa bu, benim ilmim, ıyânım (gözümle görmem) veya müşâhede etmem için değildir. (...) Gerçek olan şu ki pek ulu olan kimselerin ayağına bu mertebeden başka bir mertebe dayanamaz. Onlar iman ettikleri işleri müşâhede ederler de dönüp müşâhedelerine göre amel ederler. (...) Halbuki Kâmil olan kimse, iman ile ve ıyânın (gözle görmenin) zevkine vararak amel eder.'[132]

(8) Câmî, Ebu'l Hasan-ı Müzeyyen'den, Tanrı sözünün doğrulanması için gerçekleşen şu tecrübeyi aktarır: 'Ebu'l Hasan-ı Müzeyyen bir gün bir aslanla karşılaştı. Buyurdu (yani, Kur'an'dan şu ayeti okudu): 'Sonra onu öldürüp kabre soktu'(Abese, 21). Aslan hemen durduğu yerde can verdi. Çünkü dağ üzerine çokmuştü. Sonra dedi (yani, yine Kur'an'-

132- Abdurrahman Cami *Nefehat-ül Üns*, (tr. K. Candoğan ve S. Malak). İstanbul: Bedir Yayınevi. 1971. s 77.

dan şu ayeti okudu): 'Daha sonra dilediği zaman da onu tekrar diriltecek'(Abese, 22). Bu Hakk kelamı üzerine aslan dirilerek ayağa kalktı.'[133]

(9) Câmî, Şiblî'den aktarıyor: 'Bir zamanlar helâlden başka hiçbir şey yemeyeceğim diye ahdettim. Sahrâda geziyordum. Bir incir ağacına rastladım. Ondan yemek için elimi uzattığım zaman, ağaçtan: 'Ahdini tut ve benden yeme; (çünkü) ben bir Yahudînin malıyım' diye bir ses geldi.'[134]

(10) 'Harrâz bir zamanlar Irak'ta bulunuyordu. Hacılar dua ediyorlar ve ağlıyorlardı. Dedi ki: 'Bana da dua etme arzusu geldi. Tekrar dedim; ne diye dua edeyim? Yani O'nun bana vermediği hiçbir şey kalmadı. (Her şeyi verdi). Yine dua etmeye kasdettim. Gizli bir ses: 'Vücûddan sonra dua mı edersin? Yani, beni bulduktan sonra benden bir şey mi istiyorsun?'[135]

(11) Ebû Süleyman Havvâs anlatıyor: 'Bir gün merkebime binmiş gidiyordum. Sinekler hayvanı rahatsız ediyordu. O da başını kaldırıp tepindikçe ben de elimdeki sopa ile başına vuruyordum. Merkep başını kaldırıp bana dedi ki: 'Vur vur, yarın senin de başına vurulacak!' Hüseyin b. Ahmed Râzî, Ebu Süleyman'a şöyle der: 'Bu senin rüyanda mı oldu, yoksa bizzat sesi duydun mu?' O da, 'evet, senin beni duyduğun gibi ben de onun söylediğini duydum' der.'[136]

133- Câmî, a.g.e., s. 226.

134- A.g.e., s. 245.

135- A.g.e., s. 140.

136- Serrâc, a.g.e., s. 310; Sühreverdî, a.g.e., ss. 275-276.

(12) Ahmet b. Atâ Rûzbârî anlatıyor: 'Benim taharet konusunda kendime göre bir usûlüm vardı. Bir gece istibrâ için bekliyordum. Gecenin dörtte biri geçtiği halde hâlâ yaptığım (temizlik) içime sinmemişti. Bu hâlimden iyice sıkılıp sinirlendim ve ağlamaya başladım. Bir yandan da, 'Ya Rabbî beni bağışla!' diye Allah'a dua ediyordum. O sırada, sahibini görmediğim şöyle bir ses işittim: 'Ya Ebâ Abdullah, bağışlanmak ilme uymaya bağlıdır.'[137]

(13) Muhammed b. Yusuf b. Mâ'den el-Bennâ, kendisine mârifetin verildiği tecrübeyi şöyle anlatır: 'Ya Rabbî! Gönlüme âşinâlık ve mârifet ver; veya canımı al. Bana senin mârifetin olmadan yaşamak gerekmez' diyerek Mekke'de çok ağladım ve dua ettim. Uyuduğum zaman, biri, 'eğer muradım olsun dersen bir ay oruç tut ve kimse ile konuşma. Sonra Zemzem'e girerek ihtiyacını dile' dedi. Bir ay tamam olduğunda Zemzem'e girerek dua ettim. O anda Zemzem'in kapısından gizli bir ses: 'Ey İbn-i Yusuf! İkisinden hangisi sana daha sevgili ise onu tercih et. Ya dünya ve zenginlik ile birlikte ilim, yahut ta azlık ve fakirlik ile birlikte mârifet. Bu ikisinden birini seç.' Ben, 'azlık ve fakirlik ile birlikte mârifet' diye cevap verdim. Sonra Zemzem kuyusundan, 'istediğin sana verildi; istediğin sana verildi' diye bir ses geldi.'[138]

(14) Sülemî anlatıyor: Ebû Harrâz dedi: 'Gençliğimde güzel bir sûrete maliktim. Bundan dolayı bir şahıs bana muhabbet iddiasında bulunuyor ve ısrar-

137- Serrâc, a.g.e., s. 310; Sühreverdî, a.g.e., s. 276.

138- Câmî, a.g.e., s. 169.

la beni sıkıştırıyordu. Ben de hep ondan kaçıyordum. Bir gün gönlüm iyice sıkıldı. Çöl tarafına gittim. Bir müddet gittikten sonra arkama baktığımda o şahsın arkamdan geldiğini gördüm. Bana yaklaşınca: 'Böyle yapmakla benden kurtulacağını mı sanıyorsun?' dedi. İçimden, 'Allah'ım, onun şerrinden beni koru!' diye dua ettim. Yakınımda bir kuyu vardı. Kendimi onun içine attım. Hakk Teâlâ beni o kuyunun içinde muhafaza etti. O şahıs kuyunun kenarında oturmuş, ağlıyordu. Kuyuda, 'Ya Rabbî, kudretinle beni bu kuyudan çıkarıp, o şahsın şerrinden koru!' dedim. Bir rüzgar gelip beni kuyunun içinden dışarı çıkardı. O şahıs önüme geldi; elimi, ayağımı öptü ve özür diledi. Sonra şöyle dedi: 'Beni senin hizmetinde bulunmam için kabul et.' Ben ise onun hâline haset ederdim. Sonra onda kemâl-i sıdk ve ihlâs gördüm. O zat, ölünceye kadar daima benimle arkadaş oldu.'[139]

(15) Hasan-ı Basrî bir gün ihtiyar olan mecûsî komşusu Şem'un'a ziyarete gider ve onu müslüman olmaya davet eder. Bu sırada şöyle bir olay gerçekleşir. Hasan der ki: "'Bir ömürdür ateşe tapmadasın, sonunda yine seni yakar yandırır. (...) Fakat ben canla, gönülle Tanrı'ya tapmadayım. Elimi ateşe sokuyorum işte bir bak şimdi. Bak da anla ey günahkâr! Alemde Tanrı'dan başka bir koruyan yoktur.' Hasan bu sözü söyleyip elini ateşe soktu. Bir kılına bile hata gelmedi." Bunu gören mecûsî şaşırır ve müslüman olmaya karar verir. Fakat o yaşa kadar yaptığı günahları nedeniyle Tanrı'nın kendisini affedeceğinden emin olmak için Hasan-ı Basrî'den bir

139- Câmî, a.g.e., s. 141.

garanti ister. Hasan-ı Basrî de bu konuyu garanti eden bir senet yazar ve ona verir. Kısa bir süre sonra o kişi ölür. Hasan-ı Basrî de 'Tanrı adına nasıl olur da garanti veririm; böyle bir yanlışı nasıl yaparım' diye kendi kendine üzülür; o gece gözünü uyku tutmaz; bütün gece namaz kılar ve zikirle meşgul olur. Sabaha karşı uyuyakalır. Rüyasında komşusunun cennete gitmiş olduğunu görür ve onun halini hatırını sorar. Komşusu ona şöyle der: "Tanrı beni ebedî cennete aldı; lûtfederek bana vuslatını ihsan etti. Şimdi sen verdiğin senetten kurtuldun; düşünme, korkma; al senedini." Bunun üzerine Hasan-ı Basrî uykudan uyanır. Hasan bu olayla ilgili olarak şöyle der: "Uykudan uyanıp kendime gelince bir de baktım ki senet elimde duruyor."[140]

Şimdi de bu örnek tasvirleri analiz etmeye geçelim. Aktardığımız ilk örnekte, normal insan tecrübesini sınırlayan zaman ve mekân kayıtlarının aşıldığı görülmektedir. Zira, tecrübeye müdâhil olan kişilerden biri Medine'de diğeri ise -normal bir insan gözünün görmesi ve normal bir insan sesinin ulaşması mümkün olmayacak kadar uzak olan- Nihavend'de bulunmakta ve tecrübe bu şartlarda gerçekleşmektedir. Ayrıca, sözkonusu tecrübe, hem görsel hem de işitsel boyutları haiz bir tecrübedir. Çünkü Hz Ömer komutan Sâriye'nin tehlikeli durumunu *görmekte*, Sâriye de onun uyaran sesini *işitmektedir*. Önemli bir başka husus da, yaşanan tecrübenin -'sadece bir tek kişinin yaşadığı' anlamında- bireysel bir tecrübe olmayıp, birden fazla kişi arasında cereyan etmiş olmasıdır.

Tasvirlerde geçen bazı tecrübelerin, 'gâibten bir ses işitme' şeklinde gerçekleştiği görülmektedir. Yukarıda aktarılan (3), (6), (10) ve (12) no'lu tecrübeler bu türden tecrübelerdir. Tecrübe es-

140- Feridüddin Attar, *İlâhiname*, (tr. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: M.E.G.S.B. Yayınları, 1988, ss. 254-257.

nasında duyulan ses, 'uyarma', 'takdir etme veya müjdeleme', 'sınama', 'yol gösterme', 'bir hakikati öğretme' vb. gibi çeşitli roller icra etmektedir. Örneğin yukarıda geçen (3) no'lu tasvirde, 'kaçan bir avı kovalamak' gibi sıradan bir işle âdetâ oyalanan İbrahim b. Edhem'in *uyarıldığını;* (6) no'lu tasvirde, zahitliği sonuna kadar götürme başarısını gösteren Beyazıd-ı Bestamî'nin *müjdelendiğini;* (10) no'lu tasvirde, dua edip-etmeme konusunda tereddüt içinde kalan Harrâz'ın *uyarıyla karışık bir yol göstermeye muhatap olduğunu;* (12) no'lu tasvirde ise, yaşadığı bir sorun nedeniyle bağışlanmayı dileyen Rûzbârî'ye, 'bağışlanmanın ilme uymaya bağlı olduğu' *hakikatinin öğretildiğini* görüyoruz. Tüm bunlar, yaşanan tecrübenin dînî nitelikli gâî fenomenleridirler.

Kimi örneklerde, neredeyse tam mânâsıyla *görsel bir tecrübe* tasviri sunulmaktadır. Yukarıda geçen (2), (7) ve (8) no'lu örnekler, bu tür tasvirleri içermektedirler. (2) no'lu örnekte, keşif erbâbından birine *meleğin görünmesi* ve aralarında geçen konuşmalardan bahsedilmektedir. Burada, tecrübeyi yaşayan keşif erbâbı kişi, -yaşadığı tecrübenin fenomenolojik mahiyet veya nitelikleri kendisi ve içinde bulunduğu topluluk için öyle pek önem arzetmiyor olmalı ki- sözkonusu tecrübenin görsel fenomenolojisini tasvir etmek yerine -yine kendisi ve ait olduğu topluluk için önemli olması nedeniyle olsa gerektir ki- tecrübenin dînî içeriğini oluşturan -melek ile aralarında geçen- konuşmaları tasvir etmektedir. (7) no'lu örnekte İbn-i Arabî, yaşadığı görsel tecrübenin hârika bir tasvirini sunmaktadır. O, tecrübe esnasında, 'hem basar gözünden başka hiçbir gözle görülmeyen şeyleri hem de basîret gözünden başka hiçbir gözle görülmeyen şeyleri *gördüğünü*'; 'Cenab-ı Hakk'ın, Hz Âdem'den (a.s.) Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar bütün peygamberlere iman edenlerin hepsini kendisine *gösterdiğini*'; 'geçmişte, gelecekte, zengin, fakir, kıyamete kadar olan bütün müminleri *gördüğünü* ve ulvî âlemde toptan iman getirdiklerine muttalî olduğunu' söylemektedir. Hatta, olur da biri çıkar ve yaşanılan bu *görsel* tecrübenin gerçekleştiğinden kuşku duyar endişesiyle olsa gerektir ki bu söylediklerine *"On-*

ların hepsini açıkça gördüm" şeklindeki teyit ifadesini de ekler. Sonra da, yaşadığı bu tecrübenin, 'ulu ve kâmil kimselerin, Hz. Muhammed'i (s.a.v.) onaylamak üzere, iman ettikleri işleri müşâhede etmeleri ve dönüp bu müşâhedelerine göre -İbn-i Arabî'nin deyimiyle, "iman ile ve ıyânın (gözle görmenin) zevkine vararak"- amel etmeleri' nevinden normal bir durum olduğunu anlatır. (8) no'lu örnek ise, içeriği gerçekleşmek suretiyle Allah kelâmının doğrulandığı bir başka görsel tecrübenin tasviridir. Ebu'l Hasan-ı Müzeyyen burada, Allah'ın öldürüp tekrar diriltmesini konu edinen ayetleri okuması üzerine, karşılaştığı aslanın -dağın üzerine çökmesi sonucunda- öldüğünü ve sonra da tekrar dirildiğini anlatmaktadır. O sırada okunan ayetlerin sözsel içeriğini doğrudan doğruya onaylayan bu spesifik görsel tecrübe, dolaylı yoldan, -sıradan doğal olaylar olarak adlandırılanlar da dahil olmak üzere- her şeyin Allah'ın izni ve kudretiyle O'nun iradesi doğrultusunda gerçekleştiğini söyleyen Kur'an'ın genel muhtevasını da onaylar niteliktedir.

Kimi tecrübeler, dinî anlamda yapılacak bir yanlış konusunda kişilerin fiziksel bir uyarı ile uyarılmasını içermektedirler. (5) no'lu örneğimiz, böyle bir tecrübenin tasviridir. Burada, 'helal ya da haramlığı konusu şüpheli olan bir yemeğe uzanan parmağın üzerindeki bir damarın, *bir uyarı hareketiyle* Hâris el-Muhâsibî'yi uyardığı ve böylece onun da o yemeği yemekten kaçındığı' anlatılmaktadır. Ebû Ali el-Dakkak'ın olayı anlatış tarzından, bunun sadece Muhâsibî'nin yaşadığı -yani, başka kimsenin şahit olmadığı- bireysel bir tecrübe olmadığı, aksine, Ebû Ali el-Dakkak'ın olayın görgü şahidi olduğu -hatta, kullandığı geniş zaman kipinden, olayı birkaç kez müşâhede ettiği- anlaşılmaktadır.

Tecrübeyi yaşayan kişiyi, yapılan uyarıyı dikkate alıp almama konusunda bir anlamda özgür bırakan fiziksel uyarı, kimi zaman, böyle bir özgürlüğü ortadan kaldıran bir *engellenme durumuna* dönüşebilmektedir. (4) no'lu örneğimizde, bu türden bir tecrübe anlatılmaktadır. Bu örnekte Muhâsibî, çağrıldığı bir davet esnasında sofraya konulan -ve bu tecrübe sonucunda haram veya

şüpheli olduğu anlaşılan- bir yemeğe elini uzatmaya çalışmış, kendini zorlayıp üç kez denediği halde bunu bir türlü başaramamıştır. Muhâsibî'yi tanıyan ve olayın görgü şahidi olan bir kişinin tasvirin devamında onun hakkında verdiği hükümden, sözü edilen kişinin Muhâsibî'nin bu durumuyla ilk kez karşılaşmadığı - yani, onun yaşadığı benzer tecrübelere daha önce de şahit olduğu- anlaşılmaktadır.

Yaşanan tecrübe, bazen de, *doğal bir nesne ya da varlığın* - kendi doğasına aykırı bir şekilde- *konuşarak* tecrübe sahibini uyarma, yol gösterme veya müjde vermesi şeklinde cereyan etmektedir. (9), (11) ve (13) no'lu tasvirler, bu tür tecrübeleri örneklemektedirler. (9) no'lu örnekte, çöldeki bir incir ağacının, 'verdiği sözü tutması ve -helal olmaması nedeniyle- ağacın meyvelerinden yememesi gerektiğini' *söylemek* suretiyle Şiblî'yi uyardığı belirtilmektedir. Ayrıca, burada Şiblî, ağacın *söylediklerinden,* onun sahibinin bir Yahudi olduğunu da öğrenmektedir. Bir merkebin *konuşmasını* konu edinen (11) no'lu örnekte de, yine buna benzer bir şekilde, Ebû Süleyman Havvâs'ın, haksız yere sopayla başına vurduğu merkebi tarafından, 'vur vur, yarın senin de başına vurulacak!' *denilerek* uyarıldığı anlatılmaktadır. Bu örnek tasvirde dile getirilen oldukça önemli bir nokta, Havvâs'ın, yaşadığı tecrübenin fenomenolojik niteliğinden son derece emin olmasıdır. Zira o, sözkonusu niteliği doğru tasvir edip etmediğinin test edilmesi amacıyla kendisine yöneltilen 'bu senin rüyanda mı oldu, yoksa bizzat sesi duydun mu?' şeklindeki soruya, yaşadığı tecrübenin mahiyetini doğru tasvir ettiğinden son derece emin olduğunu gösteren 'evet, senin beni duyduğun gibi ben de onun söylediğini duydum' cevabını verir. Bu türün diğer bir örneği olan (13) no'lu tasvirde ise sesin kaynağı, Mekke'de bulunan Zemzem kuyusudur. Kuyudan gelen ses, Cenab-ı Hakk'tan ısrarla marifet isteyen Ma'den el-Bennâ'dan 'zenginliğin yanı sıra ilim' ile 'fakirliğin yanı sıra marifet' seçenekleri arasında bir seçim yapmasını istemektedir. Tercihini 'fakirlik ve marifet' seçeneğinden yana kullanarak samimiyet sınavını geçen el-

Bennâ'ya, kuyudan, istediğinin kendisine verildiğini *söyleyen* bir cevap gelir.

Literatürde, sıkıntı içine düşen sûfînin yaptığı duanın kabul edildiği ve doğanın bu doğrultuda işlediğinin müşâhede edildiği tecrübeler de mevcuttur. Yukarıda aktardığımız (14) no'lu tecrübe tasviri, bu türün tipik bir örneğidir. Bu örnek olayda, kendisini sıkıştıran kötü bir kişinin şerrinden korunmak için korkuyla kendisini rastladığı bir kuyuya atan ve burada "Ya Rabbî, kudretinle beni bu kuyudan çıkarıp, o şahsın şerrinden koru!" diyerek dua eden Harrâz'ın duası kabul edilmiş ve doğal güçlerin bu doğrultuda çalıştırılması yoluyla isteği yerine getirilmiştir. Harrâz'ın anlattığına göre, 'bir rüzgar gelip onu kuyudan çıkarmış; o kötü kişi de önüne gelip elini ayağını öperek kendisinden özür dilemiş ve Harrâz'ın -ölünceye kadar süren- sadık bir dostu olmuştur'. Yukarıdaki örneklerde geçen pek çok olayın olduğu gibi bu olayın da görsel bir boyutunun ve -yaşayanının dışında- bir görgü şahidinin bulunuyor olması hususunun altını bir kez daha çizmekte yarar var.

Hasan-ı Basrî ile mecûsî komşusu Şem'un arasında geçen bir olayı anlatan (15) no'lu örnek, bir kısmı şehadet bir kısmı da misal âleminde geçen ve birbiriyle devamlılık arzeden bir olayın tecrübe edildiği ilginç bir tasvirdir. Tasvirin ilginçliği, aynı olayın birbirini izleyen kesitlerinin, duyu algısı, rüya ve tekrar duyu algısı şeklinde birbirinden farklı tecrübe tarzlarıyla yaşanıp algılanmasından kaynaklanmaktadır. Olayın şehadet âleminde gerçekleşen ve dolayısıyla duyu algısıyla tecrübe edilen ilk kesitinde, 'mecûsînin tanrısının değil, ancak kendisinin gönülden taptığı Tanrı'nın koruyabileceğini' ileri süren ve bunu kanıtlamak için de elini ateşe sokan Hasan-ı Basrî'yi onaylamak üzere, 'ateşin yakıcılığı' gibi doğanın temel bir kanununun -veya, İslâmî literatürde geçen bir ifadeyle, 'sünnetullahın'- işlemediği görülmektedir. Olayın ikinci kesiti, şehadet âleminde başlayıp, rüyada devam etmektedir. Hasan-ı Basrî'den Tanrı'nın, kendisinin geçmiş günahlarını affedeceğine dair bir garanti senedi alarak ölen mecûsînin,

'Tanrı adına garanti vermek' gibi bir hatayı nasıl olup da yaptığını düşünerek oldukça üzülen ve sonra da uyuyakalan ve komşusunu cennette gören Hasan-ı Basrî'ye rüyasında 'Tanrı lûtfedip beni cennete aldı, sen de verdiğin senetten kurtuldun; korkma, al senedini!' dediği anlatılmaktadır. Görüldüğü gibi, 'Hasan-ı Basrî'nin senedi mecûsîye vermesi, arkasından hata yaptığını düşünerek buna üzülmesi ve hatta bu nedenle uykusunun kaçması ve sabaha kadar ibadet ve zikirle meşgul olması' olayları, şehadet âleminde vuku bulan olaylardır. Sonra bunun devamı şeklinde gerçekleşen 'mecûsînin cennete gitmesi ve oradan şehadet âleminde üzülen Hasan-ı Basrî'ye "korkma, al senedini!" diyerek teselli vermesi' olayları ise rüyada görülen olaylardır. Olayın son kesiti, ilk iki kesitten daha da ilginç görünmektedir. Bu kesit, rüyada başlayıp, inkar edilemez bir şekilde -zira ortada fiziksel bir kanıt vardır- şehadet âleminde bitmektedir. Rüyasında komşusunun "korkma, al senedini!" sözlerine muhatap olan Hasan-ı Basrî, uyanıp kendine gelir ve bakar ki sözü edilen senet elinde durmaktadır.

Hasan-ı Basrî'nin yaşadığı bu olay, Gazalî'nin âlemin dört dereceli ontolojisini anlatırken kullandığı teorik ifadelerin tecrübe yoluyla onaylanması gibidir. Gazalî'ye göre âlemin varlıkta dört derecesi vardır: 1) Âlemin, levh-i mahfuzdaki varlığı; bu, onun cismânî varlığından önceki varlığıdır. 2) Âlemin, mülk veya şehadet âlemi (veya hakikî varlığı da) dediğimiz varlığı. 3) Âlemin, hayalî varlığı; bununla, âlemin sûretinin hayal yetimizdeki varlığı kastedilmektedir. 4) Âlemin, aklî varlığı; bu varlık ile de âlemin sûretinin kalpteki varlığı kastedilmektedir. İşte bu dört ayrı varlık derecesindeki âlemler, birbiriyle tam bir uygunluk içindedirler; şöyle ki: Cismânî olarak ortaya çıkan âlem, önceden levh-i mahfuzda yazılmış olan projeye göre gerçekleşir. Daha sonra, duyularımız yoluyla hayalimizde gerçekleşen âlem de cismânî âleme uygunluk arzeder. Nihayet his ve hayale giren şeylerin hakikatleri kalpte hasıl olur. Gazalî, birbirinden farklı tecrübelerle idrak ettiğimiz bu âlemlerin birbiriyle olan uygunluğunu, yarı

epistemolojik ve yarı ontolojik bir dil kullanarak şu şekilde ifade etmektedir: "Kalpte hâsıl olan, hayalde hâsıl olan âleme; hayalde hâsıl olan âlem de, insan hayalinin ve kalbinin haricinde bulunan mevcut [yani, cismânî] âleme uygundur. Mevcut âlem de, levh-i mahfuzda mevcut bulunan nüshaya uygundur."[141] Gazalî'nin sözünü ettiği bu uygunluğun, Hasan-ı Basrî'nin olayında, duyu tecrübesi verileri ile rüya tecrübesi verileri arasında bulunduğunu görüyoruz. Bu iki tecrübeden her biri, olay hakkında, 'diğerinin bıraktığı yerden başlayarak, onun verileriyle uygunluk arzeden -hatta onları bütünleyen- bir tarzda bilgiler sunmaktadır.

141- Gazalî, a.g.e., c. III, s. 41.

SÛFÎ TECRÜBENİN EPİSTEMİKO-FENOMENOLOJİK ANALİZİ

Çalışmamızın bu kısmında, sûfî tecrübenin yapısını epistemiko-fenomenolojik açıdan analiz edecek ve -tabii ki varsa- hangi epistemik fenomenlerden meydana geldiğini tespit edip ortaya koymaya çalışacağız.

Araştırmamıza, 'bir sûfî tecrübenin yaşanması esnasında tam olarak ne olmaktadır?' sorusuyla başlayalım. İster doğrudan doğruya kalp vasıtasıyla isterse diğer yetilerden herhangi biri aracılığıyla gerçekleşsin farketmeksizin, bir sûfî tecrübenin bilfiil yaşanması esnasında bir 'sunuluş' gerçekleşmektedir. Yani, şöyle şöyle olan -veya en azından tecrübeye müdahil olan kişi ya da kişilere öyle görünen- bir obje veya olgu, tecrübeyi yaşayan kişi veya kişilerin dünyasına ya da bilincine sunulmakta veya verilmektedir. Sözü edilen kişi veya kişiler de şöyle şöyle olan -veya öyle görünen- obje ya da olgunun farkına varmaktadır. Bu sunuluş, kimi zaman levh-i mahfuzda yazılı olan bir obje veya olgunun doğrudan doğruya kalbe sunulması şeklinde, kimi zaman da şehadet âlemi de denilen gerçeklik dünyasındaki bir obje veya olgunun göz, kulak vs. gibi yetilere sunulması şeklinde gerçekleşmektedir. Sûfî de, kimi zaman yalnız başına kimi zaman da etrafındaki diğer kişilerle beraber, sunulan bu obje veya olgunun şöyle şöyle olduğunun farkına varmaktadır. Örneğin, savaş esnasında tehlike içinde bulunan komutan Sariye'nin durumu hutbe okumakta olan Hz. Ömer'in görsel tecrübesine *sunulmakta*, Hz. Ömer de bunu *farkederek* düşmana karşı onu uyarmaktadır. Diğer örnekler de dikkatle incelenirse görülecektir ki 'sunuluş-farkında oluş' dikotomik fenomeni, sûfî tecrübenin çekirdeğini oluşturan temel fenomendir. Buna göre denebilir ki bir sûfî tecrübe, -en azından- bilinçli herhangi bir epistemik aktın ihtiva ettiği iki temel unsuru -yani, 'tecrübeyi yaşayan suje' ile 'tecrübe edilen objeyi (veya olguyu)'- ihtiva etmektedir.

Doğal olarak, tam bu noktada, 'gerçekten bir obje sunulmakta mıdır?' şeklinde bir soru akla gelmektedir. Sorunun cevabına

geçmeden önce hemen belirtelim ki ortada bir 'suje'nin bulunduğu -yani, tecrübeyi yaşayan ve adına sûfî denilen bir kişinin varlığı- konusunda herhangi bir kuşku yoktur. Soruyla gündeme gelen kuşku, ya 'obje'nin gerçekliği veya 'sunuluş'un gerçekliği ile ilgili olabilir. Objenin gerçekliği meselesini daha sonra -epistemik temellendirme sırasında- ele alacağız; ancak, tasvirlere fenomenolojik açıdan bakıldığında denilebilir ki -objesi ister gerçek isterse sanal veya hayalî kabul edilsin- bir sunuluş tecrübesinin yaşandığı muhakkaktır. Yani, aktarılan tecrübe tasvirleri 'sunuluş' epistemik fenomenini içermektedirler.

Peki, bir X olay veya objesinin sûfînin tecrübesine sunulması veya onun bilinç ve tecrübe dünyasına girerek sûfî tarafından farkedilmesi olgusu -kısacası, 'sunuluş' fenomeni- sûfî tarafından kurgulanan bir hayal, tasavvur veya düşünme eylem ya da aktı olamaz mı? Zira bu tür eylemlerde de bir suje ve bir obje bulunmaktadır. Örneğin, hayal kurma zihinsel eyleminde sujeye hayalî bir obje sunulmaktadır(!).

Bu soruyu cevaplamak için, sûfî tecrübe esnasındaki sunuluşa salt fenomenolojik gözlükle dikkatlice bir kez daha bakıp, onu sözü edilen bu diğer eylemlerle karşılaştırmamız yeterli olacaktır. Sûfî tecrübede bulunan sunuluşun en önemli özelliklerinden biri, sûfînin iradesine bağlı olmaksızın gerçekleşiyor olmasıdır. Diğer bir deyişle, sûfî, istediği zaman istediği gibi bir tecrübe yaşayamaz. Örneğin, Medine'deyken Nihavend'deki komutanın tehlikeli durumunu gören ve onu uyaran Hz. Ömer, meselâ Kûfe veya Bağdat'taki valisinin ne yaptığını merak ettiği başka bir zaman diliminde onu görüp talimat verme gibi bir tecrübeyi yaşamak istese bunu gerçekleştiremez. Veya, aktardığımız (11) no'lu örnekte eşeğine vuran ve bu esnada eşeğinden 'vur, vur, yarın senin de başına vurulacak' cevabını alan Ebu Süleyman Havvâs, başka bir zaman eşeğinin birkaç kelime daha söylemesini istese, onun konuşmasını sağlayamaz. Sûfî, yaşadığı tecrübe ve buradaki sunuluş üzerinde mutlak anlamda iradî bir tasarruf

sahibi değildir. Hazırlık aşamasında yaptığı kimi iradî aktiviteler bir kenara bırakılacak olursa denebilir ki aslında sûfî, sözü edilen türden bir sunuluşa biraz da maruz kalmaktadır. Örneklerimizde de geçtiği üzere, öyle sûfî tecrübeler vardır ki sûfînin kendi iradesiyle tecrübesini şekillendirmesi şöyle dursun, burada sûfînin iradesine hipotek bile konulmaktadır. Hatta kimi zaman sûfî, bırakın tecrübesi üzerinde iradî tasarrufta bulunmayı, yaşanan tecrübenin etkisiyle tamamen kendinden bile geçmektedir.

Sûfî tecrübenin ihtiva ettiği sunuluş, düşünme, hayal veya tasavvur etme gibi iradî nitelikli diğer epistemik aktlardan işte bu yönüyle ayrılmaktadır. Zira bir kişi istediği zaman istediği bir obje veya olguyu düşünebildiği, hayal veya tasavvur edebildiği halde, bir sûfî istediği zaman istediği bir sûfî tecrübeyi yaşayamamaktadır. Çünkü kimin ne tür bir sûfî tecrübe yaşayacağı meselesi -sûfînin durumuyla ilgili olmakla beraber- aslında Tanrı'nın irade ve planıyla ilgili bir meseledir. Hatta denebilir ki sûfî tecrübede kişi istem dışı bir sunuluş ile karşılaşırken, düşünme, hayal veya tasavvur etme gibi epistemik eylemlerde bir sunuluştan ziyade bir kurgulama, bir tasarlama ve -tabir yerindeyse- bir (objeyi) yaratma eylemi gerçekleştirilmektedir. Bu yönüyle sûfî tecrübedeki sunuluş, daha ziyade -daha önce gördüğümüz- algı tecrübemizdeki sunuluşu andırmaktadır. Tıpkı algı tecrübemizde olduğu gibi sûfî tecrübede de sûfînin bilinç ve iradesi, sunuluşun başlangıcında -tabii ki hazırlık aşamasını bunun dışında tutuyoruz- son derece pasif bir konumda iken, daha sonra, sunulan obje veya olguyu idrak etme faaliyetiyle aktif bir konuma geçmektedir. Sujede pasiflikten aktifliğe geçiş şeklinde gerçekleşen bu durum, objede, kendisini sunma aktifliğinden sujenin idrak etme fiiline maruz kalan bir edilgenliğe geçiş şeklinde vuku bulmaktadır. Pasiflik-aktiflik paradoksal dikotomisi, duyu algısında olduğu gibi sûfî tecrübede de buradaki sunuluşun temel karakteristiklerinden biridir.

Sûfî tecrübedeki sunuluş epistemik fenomeninin temel niteliklerinden biri de 'doğrudan' olmasıdır. Normal algı tecrübemiz-

de olduğu gibi burada da bir obje veya olgu, doğrudan doğruya sûfînin tecrübesine sunulmaktadır. Örneğin, yukarıda geçen (8) no'lu tasvirde Kur'an ayetinin okunması üzerine aslanın durduğu yerde can vermesi olgusu, doğrudan doğruya Ebu'l Hasan-ı Müzeyyen'in görsel tecrübesine sunulmaktadır. (9) no'lu örnekte ise, haram yememeye ahdeden Şiblî'ye, 'ahdini tut ve benden yeme; (çünkü) ben bir Yahudi'nin malıyım' diyen ağacın sesi, doğrudan doğruya Şiblî'nin işitsel tecrübesine sunulmaktadır. Bu tecrübeler, sözgelimi, dumanın görülmesinden ateşin varlığına yapılan çıkarımda olduğu gibi bir çıkarım değillerdir. Ebu'l Hasan-ı Müzeyyen, meselâ, ölmüş bir aslan cesedi veya kemikleri görüp de buradan bir çıkarıma gidiyor değildir. O, aslanın can verdiğini bizzat gördüğünü söylemektedir. Aynı şekilde Şiblî de, meselâ, komşu bahçede çalışan bir Yahudi'yi görerek o ağacın da bir Yahudi'ye ait olabileceği şeklindeki bir çıkarım suretiyle veya 'bu bölgedeki bağ ve bahçeler genellikle Yahudilere aittir; bu ağaç ta olsa olsa bir Yahudi'nin malıdır' şeklinde bir akıl yürütme sonucunda bir bilgiye ulaşıyor değildir. O da ağaçtan gelen sesi bizzat işittiğini söylemektedir. İşte bu yönüyle sûfî tecrübe, diskursif nitelikli bir akıl yürütme veya mantıksal çıkarım eyleminden ziyade, intütif nitelikli olan (yani, çeşitli basmakları içermeyip, sezgisel ve doğrudan bir kavrayış olan) algı tecrübesine benzemektedir.

Sûfî tecrübenin içerdiği sunuluşun temel karakteristiklerinden bir diğeri de, *fenomenal* bir mahiyet arzediyor olmasıdır. Yani sözü edilen sunuluş, bizzat *yaşanan, tecrübî* bir sunuluştur. Buradaki obje ise, örneğin -Kantçı anlamda- salt düşünülebilen fakat tecrübe edilemeyen 'saf aklın ideleri' veya 'kendinde şey' türünden numenal bir obje değil, bizzat *tecrübe edilen* ve bu *tecrübe yoluyla verilen* bir objedir. Sûfî tecrübe de zaten bu obje veya olgunun sûfîye veriliş veya sunuluşundan ibarettir. Tasavvufu kelam ve İslam felsefesi gibi daha ziyade teorik nitelikli diğer ilimlerden ayıran ve kendisine 'hâl ilmi' dedirten özelliği, onun pratiği esas alan bu tecrübî yanıdır. Sûfî tecrübenin bu fenome-

nallik özelliğinin, sûfî literatüründe de son derece vurgulu bir şekilde dile getirildiği görülmektedir. Hatta zaman zaman bu vurgu, sözü edilen tecrübe ve bu yolla edinilen bilgileri öğrenmenin yolunun onu bizzat yaşamaktan geçtiğini ifade eden 'tatmayan bilmez' şeklinde -gerçeklik payı yüksek olan- abartılı bir söyleme bile dönüşebilmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, literatürde 'bu tecrübe anlatılamaz, ancak yaşanır', 'bu işi tatmayan bilmez', 'bu bir zevk yoludur' vs. gibi ifadelerle dile getirilen *anlatılamazlık* özelliğinin temelinde de onun bu tecrübî oluş (veya fenomenallik) vasfı yatmaktadır. Zira tecrübenin -sadece sûfî tecrübenin değil, aslında her tecrübenin- doğasında bir tür 'biricik oluş' ve bunun doğal sonucu olarak da 'ortak oluşa karşı bir direnç gösterme' temel niteliği vardır. Buna karşılık, düşünme ve kavramsallaştırmanın doğasında ise 'ortak oluş' veya 'paylaşılabilirlik' özelliği esastır. Dolayısıyla, aslında her tecrübe -buna duyu tecrübemiz de dahildir- bir ölçüde biriciktir ve kavramsallaştırma dediğimiz ortak oluşa karşı az veya çok bir direnç gösterir. Buna göre, sûfî tecrübenin başkalarına aktarılabilirliğinin sınırlı ölçüde kalmasının nedeni, onun fenomenal yanının kavramsal yanına üstünlük sağlamasıdır. Şu halde, mantığı tersinden yürütecek olursak diyebiliriz ki sûfî tecrübenin 'başkasına aktarılamazlık' özelliği, bir bakıma onun fenomenallik niteliğinin önemli bir kanıtıdır.

Duyu tecrübesinde olduğu gibi sûfî tecrübedeki sunuluşun fenomenalliği de çeşitli tarz veya modlarda olabilmektedir. Duyu tecrübemizin fenomenalliği görsel, işitsel vs. gibi beş ayrı modda -hatta kimi zaman aynı anda birkaç modu içerir bir tarzda- gerçekleşebildiği gibi, sûfî tecrübe de, daha önce aktarılan örneklerde görüldüğü üzere, kimi zaman görsel, kimi zaman işitsel, kimi zaman hem görselliği hem de işitselliği içerir tarzda ve kimi zaman da salt kalp gözüne hitap eden bir tecrübe modunda gerçekleşebilmektedir. Örneğin, av peşinde koşan İbrahim b. Edhem'in daha ciddi ve önemli işlerle uğraşması gerektiği öğütlenen (3) no'lu tecrübe tasviri işitsel modda; (8) no'lu tasvirde as-

lanın ölmesi ve tekrar dirilmesi görsel modda; (1) ve (2) no'lu tasvirlerdeki tecrübeler de hem görsel hem de işitsel modda bir fenomenalliğe sahiptirler. Levh-i mahfuzun kalp gözüne açılması ve oradaki bazı bilgilere muttali olunması ise kalbî tecrübe modunda bir fenomenalliği haizdir. Kimi sûfî tecrübeler, her türlü fenomenalliği ihtiva eder bir tarzda gerçekleşebilmektedir. Örneğin, kişinin tüm varlığıyla -hatta kendi varlığını bile unutarak- hissedip yaşadığı Hakk'al-yakîn veya bekâ billah tecrübeleri bu tür tecrübelerdir. Burada sûfî O'nu görmekte, O'nu işitmekte, O'nu söylemekte, O'nu düşünmekte vs. vs. Kısacası, burada sûfî, maddi ve manevi tüm varlığıyla O'nu hissedip yaşamaktadır. Onun gözüne, kulağına, diline, burnuna, bedenine, ruhuna, kalbine, aklına; kısacası her fenomenal modda sûfînin tecrübesine sunulan varlık, O'ndan ibarettir.[142]

142- Yunus Emre'ye ait olan şu mısralar, böyle bir tecrübenin tipik bir dile getiriliş örneğidirler:
Sensin bu gözümde gören sensin dilimde söyleyen
Sensin beni var eyleyen sensin hemin önden sona
.....
Her gelen oldur giden ol görinen oldur gören ol
Ulvî vü süflî cümleten oldur gör bana görinen
(F. K. Timurtaş (ed.), *Yunus Emre Divanı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989, ss. 8-9).
*** *** ***
Birgün yüzün gören kişi ömrince hiç unutmaya
Tesbihi sensin dilinde ayrık nesne eyitmeye

Tâata turan zâhidün gözleri seni görürse
Tesbihini unudup ol ayrık secde de itmeye

Ağzına şekker aluban gözleri sana tuş olan
Unıda ol şekkerini ayrık çeyneyüp yutmaya
(Timurtaş, a.g.e., s. 2).

Feridüddin Attar'ın şu sözleri de yine benzer bir tecrübenin ifadeleridirler:
Hakikatte iç âlemi, görünmeyen âlemi kaplayan da O'dur, görünen dış âlemi kaplayan da O.(A.g.e., s. 2).
Sensin... burada başka bir şey bilmiyorum. Senden başka tek bir şey bile tanımıyorum.
Yok, var... her şey Sensin sevgili. İki âlemde de Senden başka bir şey görmedim ben.(A.g.e., s. 7).

Fenomenallik konusuyla ilgili son olarak şunu da ifade edelim ki duyu tecrübesi ve sûfî tecrübenin her ikisi de fenomenal nitelikli olmakla birlikte, duyu tecrübesinin sınırlı moddaki -hepimizin bildiği beş modda- fenomenalliğine karşılık sûfî tecrübe çok daha çeşitli bir fenomenalliğe sahip olabilmektedir. Fenomenalliğin bu çeşitliliği, zengin sûfî tecrübe literatüründe rahatlıkla görülmektedir.[143]

Sûfî tecrübenin temel karakteristiklerinden bir diğeri de, kavramsallaştırmaya karşı ciddi bir direnç göstermesi ve bunun doğal sonucu olarak da yorumsallığa -duyu tecrübemize nispetle- daha fazla açık olmasıdır. Öyle ki onun bu niteliği zaman zaman 'sûfî tecrübe objektif değil, başkasına aktarılamayan subjektif bir tecrübedir; dolayısıyla herhangi bir bilgi değeri taşımaz' şeklinde negatif bir epistemik sonucun bir öncülü olarak dile getirilmektedir. İleride ele alıp tartışacağımız için, sözkonusu epistemik sonucu şimdilik bir kenara bırakarak, burada sûfî tecrübenin epistemiko-fenomenolojik bir niteliği olan 'objektiflik-subjektiflik' meselesini ele alıp inceleyelim.

Sûfî tecrübenin, bir 'sunuluş' ve bir de 'farkediş'i içeren dikotomik yapılı bir tecrübe olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu şu anlama gelmektedir: Burada -sanal veya gerçek- bir obje ve bu objenin kendisine sunulduğu bir suje bulunmaktadır. İmdi, sözü edilen tecrübe bir obje ile bir suje arasında cereyan ettiğine göre, buradan çıkan ilk sonuç, onun -en azından- tamamen subjektif bir tecrübe olmayacağıdır. Ancak, tabii ki buna, 'sözkonusu objeyi de suje kurgulayıp yaratıyor olamaz mı?' şeklinde itiraz edilebilir. Kanaatimizce bu itirazın arka planında, sûfî tecrübeyi -düşünme, hayal ya da tasavvur etme gibi diğer epistemik aktlarda olduğu gibi- istenildiği zaman istenildiği şekilde yaşanabilen bir tecrübe olarak görme eğilimi yatmaktadır. Oysa yukarıda aktardığımız örneklerde gördük ki sûfî tecrübe böyle bir tecrübe

143- Sûfî tecrübenin yukarıda zikredilen örneklerin dışında daha ne tür fenomenallik modlarına sahip olduğunun tespit edilmesi, fenomenolojik açıdan oldukça ilginç ve bir o kadar da önemli olan ayrı bir araştırma konusudur.

değil, tam tersine, üzerinde sûfînin iradî tasarrufunun en asgarî düzeyde olduğu -hatta denebilir ki (hazırlık aşamasında yapılanlar dışarıda tutulacak olursa) iradenin neredeyse devre dışı kaldığı- ve aslında sûfînin biraz da maruz kaldığı bir tecrübedir. Kantçı bir söylemle ifade edecek olursak, sûfî tecrübe, sûfînin kendi kavram, kategori ve düşüncelerini tecrübe edilen obje ya da olguya dikte ettirdiği salt subjektif bir tecrübe değil, tam tersine, -bir suje olarak sûfînin rolünü reddetmemekle birlikte- eğer bir dikteden söz edilecekse, aslında büyük ölçüde tecrübe edilen obje ya da olgunun (veya Tanrısal diyebileceğimiz harici bir iradenin) kendisini sûfîye dikte ettirdiği bir tecrübedir. Eğer böyle olmayıp da obje ya da olgunun suje tarafından kurgulandığı tamamen subjektif bir tecrübe olsaydı, daha önce aktardığımız ilk örnekte geçtiği üzere Medine'de hutbe okuyan Hz. Ömer, tecrübesine 'arkadan vurmak üzere olan düşmana karşı tehlike içinde olmak' şeklinde sunulan Nihavend'deki komutanı Sariye'yi "dağa, dağa koş!" şeklinde bağırarak uyarmak yerine, komutanı 'askerleriyle spor veya piknik yapıyor' olarak kurgulayıp gülüp geçebilir veya -olayı kendisi kurguladığı için- hiçbir tepki vermeden hutbesine devam edebilirdi. Oysa komutanın tehlikeli durumu onun tecrübesine sunulmuş ve o da hutbe esnasında "dağa, dağa koş!" şeklinde bağırmak gibi hutbenin bağlamına aykırı olan istem dışı bir tepki sergilemiştir.

Şu halde denebilir ki sûfî tecrübenin -salt kurgusal olmayıp, bir objenin devreye girerek kendisini bir sujenin tecrübesine sunuyor olması anlamında- önemli ölçüde bir objektifliği içerdiği konusunda kuşku yoktur. Ancak, bu objektifliğin -duyu tecrübesinde olduğu gibi- kolayca kavramsallaştırılabilen ve böylece insanların çoğu tarafından rahatça anlaşılıp paylaşılabilen bir objektiflik olduğunu söylemek de doğru olmaz. Zira, daha önce 'aktarılamazlık' özelliğinden bahsederken de gördüğümüz gibi, sûfî tecrübenin kavramsallaştırmaya karşı ciddi bir direnç gösterdiği ve sınırlı çevrelerce paylaşıldığı inkar olunamaz bir gerçektir. Fakat bunun sûfî tecrübeyi objektif değil de subjektif bir tec-

rübe saymak için yeterli bir neden olduğunu söylemek de öyle kolay bir şey değildir. Çünkü, eğer öyle olsaydı, özellikle ilk kez ortaya atıldığı dönemlerde oldukça sınırlı çevrelerce kabul görüp paylaşılabilen -örneğin, izafet teorisi, kuantum teorisi vb. gibi- pek çok üst düzey bilimsel teorinin de subjektif ındî mütalâalar olduğu kabul edilmelidir. Kaldı ki sûfî tecrübenin, ortak beggraund ve kavramsal çerçeveye sahip sûfîlerce paylaşıldığı da bilinmektedir.

Tüm bu söylenenlere dayalı olarak diyebiliriz ki sûfî tecrübe, paylaşılabilirlik açısından duyu tecrübesine nispetle daha fazla subjektiflik içeren ve fakat özünde objektif olan bir tecrübedir. Buradaki objektiflikten maksat, subjektifliğin hiç karışmadığı mutlak bir objektiflik değil, -sınırlı ölçüde de olsa- 'kişilerarası oluş' veya 'paylaşılabilirlik' anlamında bir objektifliktir.

Görüldüğü gibi sûfî tecrübe, oran itibariyle olmasa da ana karakteri itibariyle bu epistemiko-fenomenolojik yönüyle de duyu tecrübesine benzemektedir.

III. BÖLÜM

SÛFÎ TECRÜBENİN EPİSTEMİK TEMELLENDİRİLMESİ

GİRİŞ: EPİSTEMİK TEMELLENDİRME İLE İLGİLİ GENEL BİR MÜTALÂA

Klasik temelci epistemoloji teorilerine[144] göre genel bir yargı olarak diyebiliriz ki varlık hakkındaki iddiaların temelinde bilgisel iddialar, onların temelinde de tecrübeler yatmaktadır. Başka bir ifadeyle, ontolojik bir iddianın temellendirilmesi istendiğinde epistemolojik bir iddiaya, onun da temellendirilmesinin istenmesi durumunda ise belli bir tecrübeye başvurulur. Örneğin, bahçede bir çam ağacının var olduğunu iddia eden bir kişiye 'gerçekten öyle mi?', 'emin misiniz?' veya 'iddianızı temellendirebilir misiniz?' gibi sorular yöneltilecek olsa, muhatabını ikna etmek için onun vereceği cevap, 'bahçede çam ağacının var olduğunu biliyorum', 'böyle olduğunda kuşkum yok' vb. gibi epistemik nitelikli bir cevap olacaktır. Diyelim ki muhatabı ikna olmadı ve 'bunu nereden biliyorsunuz?' şeklinde bir soru ile onun bu epistemik iddiasını sorgulamak istedi. Bu kez onun vereceği cevap, 'çünkü görüyorum; dalları rüzgar nedeniyle sallanıyor; istersen gel sen de bak' veya 'bak, şu anda aşağıya doğru sarkan dalını tutuyorum (yani, ona dokunuyorum)' şeklinde tecrübeye atıf yapan bir cümle olacaktır.

144- Temelci epistemoloji teorileri hakkında geniş bilgi için bkz. John L. Pollock, Contemporary Theories of Knowledge, Savage, MD.: Rowman & Littlefield Publishers, 1986, pp.26-66; Keith Lehrer, The Theory of Knowledge, Boulder, COL.: Westview Press, 1990, pp. 39-86.

Bu genel yargı, sadece duyu tecrübesi ve ona dayalı iddialarla da sınırlı değildir. Sıra dışı bir tecrübesini etrafındakilere anlatıp inandırmaya çalışan bir kişiye hitaben oradakilerden birinin çıkıp da 'ben onun söylediğini yaşadım; biliyorum; o öyledir' şeklinde onaylaması durumunda da yine aynı temellendirmenin -fakat bu kez tersten, tecrübeden ontolojik iddiaya doğru- yapıldığı görülmektedir.

Şu halde, kısaca söyleyecek olursak, klasik temelci epistemoloji anlayışına göre tecrübenin temelselliği temel prensiptir. Gerek epistemolojik ve gerekse ontolojik nitelikli tüm iddialar bu temel üzerine inşâ edilirler. Temelin temellendirilmesinin istenmesi ise temellendirme mantığına aykırıdır. Zira bu durumda temellendirme işlemi, sonsuza kadar giden bir teselsül süreci haline gelecektir.[145] Buna göre, çam ağacı örneğimizle ilgili olarak 'nereden biliyorsunuz?' sorusuna karşılık 'çünkü görüyorum' diyen kişiye, 'görüyor olduğunuzu temellendiriniz' denilemez. Aksi halde temellendirme sonsuz dek sürüp gidecektir.

Biz, fiziksel dünya ile ilgili iddia, inanç ya da kanaatlerimizi işte bu şekilde en son duyu tecrübemize dayandırarak temellendiririz. Bu temellendirme, sözü edilen inanç ve kanaatlerimizin meşrû, bizim de mâkul ve haklı sayılmamız için yeterli bir neden; duyu tecrübesi de sözkonusu inanç ve kanaatler için geçerli ve meşrû bir temel ve dayanak kabul edilir.

Ancak, bu temellendirme, nihâî bir temellendirme olmayıp, sadece ilk anda kabul edilen ve bir takım test mekanizmalarından geçerek aksi ispat edilmediği sürece geçerli olan bir temellendirme veya haklılıktır. Sözü edilen temellendirme eğer test esnasında sınıfta kalırsa veya aksi ispat edilirse, o zaman haklılık ve

145- Fakat, şunu hemen belirtelim ki bu söylenenlerden, temelin asla sorgulanamayacağı anlamı çıkmaz. Pekalâ klasik temelci epistemolojinin dışına çıkılıp öylece meseleye bakılabilir; hatta sözü edilen epistemoloji anlayışının kendisi tümden sorgulanabilir. Burada söylenmek istenen şey, temelci epistemoloji kabul edildikten sonra bu çerçevede temelin temellendirilmesinin istenemeyeceğidir. Çünkü, oyunu kabul ettikten sonra artık onu kurallarına göre oynama zorunluluğu vardır.

geçerliliğini yitirir. Örneğin, yarısı suya batmış olan bir çubuk, (ilk bakışta) kırık görünür. Onu böyle gören bir kişinin ilk anda onu kırık olarak kabul etmesi, son derece mâkûl ve haklı bir yaklaşımdır. Ancak, hemen çubuğu sudan çıkarıp eliyle test ederek kırık olmadığını anladığı andan itibaren, görmeye dayalı olan ilk temellendirme, haklılık ve geçerliliğini yitirmektedir. Veya, bahçede bir köpek yavrusunun gezdiğini pencereden gören bir kişinin ona yiyecek vermek üzere bahçeye inmesi sırasında onun aslında miyavlayan büyükçe bir kedi olduğunu farketmesi durumunda, artık o hayvanın köpek olduğu şeklindeki (aslında ikinci tecrübe yaşanıncaya kadar haklı olan) ilk inanç veya kanaati, haklılığını yitirecektir.

Aşağıda, duyu tecrübesi yoluyla fiziksel dünya (sûfî literatüründeki ifadesiyle, mülk âlemi) hakkında edinilen algısal inanç ve kanaatler için geçerli olan bu haklılık ve temellendirme tarzının, sûfî tecrübe yoluyla metafizik âlem (yine tasavvuftaki ifadesiyle, melekût âlemi) hakkında edinilen inanç ve kanaatler için de geçerli olduğunu iddia edecek ve bunu temellendirmeye çalışacağım.

SÛFÎ TECRÜBENİN EPİSTEMİK HAKLILIĞININ DAYANDIĞI TEMEL ARGÜMAN

Çalışmamızın önceki kısımlarında, duyu tecrübesi (algı) ile sûfî tecrübenin yapı ve mahiyetlerini fenomenolojik açıdan inceledik ve gördük ki bu iki tecrübe, temel karakteristikleri itibariyle birbirine son derece benzemektedirler. Hatta öyle ki bunların temelde aynı fenomenolojik niteliklere sahip olduklarını da tespit ettik. Fenomenolojik açıdan aralarında -Wittgenstein'ın deyimiyle- bir 'aile benzerliği'[146] bulunan bu iki tecrübe arasında epistemik açıdan da -aynı şekilde- önemli bir benzerliğin bulunduğunu düşünüyorum. Şöyle ki: Sûfî tecrübenin melekût âlemi hakkında edinilen inanç ve kanaatler konusunda oynadığı epistemik rolün, duyu tecrübesinin mülk âlemi hakkında edinilen inanç ve kanaatler konusunda oynadığı epistemik role son derece benzediğini düşünüyorum. Diğer bir deyişle, dürüst, mâkûl ve âdil olmanın bir gereği olarak, benzer şart ve durumdaki obje veya olgulara benzer statüyü atfetmek gerektiği düşüncesiyle, bu iki tecrübenin yapılarındaki fenomenolojik paralelliğin, epistemik statülerinde de paralelliği gerektirdiğini söylüyorum.

Benim bu iddiam, aslında, gerek günlük hayatımızda ve gerekse hukuk, fizik, kimya gibi çeşitli bilim alanlarında oldukça yaygın olarak kullandığımız basit kıyas (veya, analoji) mantığına dayanmaktadır. Örneğin, hukukta hakkında X hükmü bulunan bir A olayı ile aynı temel nitelikleri taşıyan ve fakat hakkında herhangi bir kanun hükmü bulunmayan B olayı konusunda hüküm verilirken, ortak temel nitelikler üzerine bina edilen kıyasî içtihat yoluyla B olayı hakkında da X hükmünün verildiği, herkesçe bilinen bir gerçektir. Veya, bilimden bir örnek verecek olursak, demir elementi, bir metal olma özelliği nedeniyle, ısındığı zaman genleşmektedir. Diyelim ki ilk kez başka bir element ile karşıla-

146- 'Aile benzerliği' kavramı için bkz. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (tr. G.E.M. Anscombe), New York, N.Y.: Macmillan Publishing Co., 1968, paragr. 65-67.

şıyoruz ve görüyoruz ki demirin metallik özelliğini o da taşıyor. Bu durumda yeni element için de 'ısındığı zaman genleşir' hükmünü vermemiz, yine iki element arasındaki ortak özelliğe dayalı olarak gerçekleştirilen kıyasî akıl yürütmenin sonucudur. Bunu kısaca, 'benzer nesne veya olgular için benzer hükmü vermek' şeklinde ifade edebiliriz. Adına kıyasî akıl yürütme dediğimiz bu yaklaşım, aslında, mâkûl olmak şöyle dursun, onun da ötesinde, gerek hukukun yeni olaylar karşısındaki işlerliğinin sağlanması ve gerekse bilimlerin ilerlemesi için son derece önemli ve hatta zaruri bir yaklaşımdır.

İşte ben de aynı yaklaşımı kullanarak, yaptığım fenomenolojik analizler sonucunda temelde benzer niteliklere sahip olduklarını gördüğüm iki tecrübe için benzer epistemik hükmü vermeyi öneriyorum. Daha somut bir ifadeyle, diyorum ki nasıl duyu tecrübemiz fizik (mülk) âlemi ile ilgili algısal inanç ve kanaatlerimizin doğru ve haklı kabul edilmesi için meşrû bir temel ve haklılık kaynağı kabul ediliyorsa, aynı şekilde, benzer yapıdaki sûfî tecrübe de metafizik âlem (melekût âlemi) ile ilgili inanç ve kanaatlerimizin doğru ve haklı kabul edilmesi için meşrû bir temel ve haklılık kaynağı kabul edilmelidir. Bu, şu anlama gelmektedir: Eğer duyu tecrübesine dayalı inanç ve kanaatler bir bilgi değeri taşıyorsa, sûfî tecrübeye dayalı inanç ve kanaatler de bilgi değeri taşırlar, taşımalıdırlar. Peki, birinci kısımdaki inanç ve kanaatlerin epistemik değeri kabul edilip de ikinci kısımdakilerinki kabul edilmezse ne olur? Cevap: Benzer tecrübelere çifte standart uygulanmış ve tabii ki sûfî tecrübeye haksızlık edilmiş olur.

İmdi, sûfî tecrübeyi duyu tecrübesi ile aynı epistemik konuma yerleştiren böyle bir iddia, öyle kolay kabul edilebilir bir iddia gibi görünmeyebilir. Bu nedenle, buna bir takım itirazlar yapılacaktır. Şimdi, öngörebildiğimiz bu itirazların önemli olduğunu düşündüğümüz bazılarını inceleyecek ve ne kadar sağlam olduklarını tespit etmeye çalışacağız. Bunu yaparken de, aslında - dolaylı olarak- kendi iddiamızı güçlendirmiş olacağız.

SÛFÎ TECRÜBENİN TEMELLENDİRİLMESİNE YAPILABİLECEK BAZI İTİRAZLAR[147]

Her şeyden önce, gerçekten sûfî tecrübe diye bir şeyin yaşandığı konusunda kesin herhangi bir kanıt var mı? Böyle bir tecrübe yaşadığını söyleyen bir kişi, örneğin bir illüzyon veya halüsinasyon görmüş olamaz mı?

Sûfî tecrübe ile ilgili herhangi bir kanıtın bulunup bulunmadığı meselesi, her şeyden önce, 'kanıt' terimi ile neyin kastedildiğine -yani, neyin 'kanıt' sayılıp sayılmayacağına- bağlıdır. Ortada, böyle bir tecrübe yaşadığını söyleyen binlerce -belki de onbinlerce- kişi ve yüzyıllar boyunca bunların yaşadıkları tecrübelerin kayda geçirilmesinden oluşan koskoca bir sûfî tecrübe literatürü bulunmaktadır. Üstelik bu kişilerin, hayatları boyunca neredeyse hiç yalan söylemeyen güvenilir kişiler oldukları da bilinmektedir. İmdi, örneğin sözü edilen bu devâsâ literatür bir kanıt sayılacak mıdır, yoksa sayılmayacak mıdır? Kanaatimizce bu, oldukça güçlü bir kanıttır.

Fakat tabii ki buna karşı da 'sûfî tecrübenin yaşandığının ispatı için yine sûfî tecrübenin kendi verileri kanıt olamaz; zira bu, ciddi bir kanıt olmak yerine, kendi kendini destekleyen döngüsel bir argüman olur ve bu durumda sûfî tecrübe -deyim yerindeyse- kerameti kendinden menkul bir iddia konumuna düşer. Dolayısıyla, sûfî tecrübenin kendi dışından bir kanıt ile desteklenmesi gerekir' şeklinde bir başka itiraz getirilebilir.

Şunu hemen belirtelim ki sûfî tecrübenin varlığını kanıtlamak için kendi verilerinden yararlanılması, döngüsel bir argüman şeklidir. Fakat bu döngüselliğin, ileri sürülen argümanın geçerliliğini ortadan kaldırıp kaldırmayacağı konusunda durup bir kez

147- Çalışmanın bu kısmının ortaya çıkmasında, L. Wittgenstein'ın son dönem felsefesi, Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend gibi bilim eleştirisi yapan bilim felsefecilerinin düşünceleri ve W.P. Alston, R. Swinburne ve A. Plantinga gibi din felsefesi konusunda yazan kişilerin kitap ve makalelerinin, doğrudan olmasa bile birikimsel anlamda birer ilham kaynağı olduklarını burada belirtmek isterim.

daha düşünülmesi gerekmektedir. Zira epistemik açıdan meşrû kabul edilen duyu tecrübesinin varlığı (veya yaşanıp yaşanmadığı) kanıtlanırken bundan başka bir prosedür işletiliyor değildir. Diyelim ki duyu tecrübesi diye bir şeyin gerçekten yaşanıp yaşanmadığı konusunda bizden bir kanıt istendi. Şimdi, böyle bir durumda ne yaptığımızı bir örnek üzerinde dikkatlice inceleyelim. Sözgelimi, ben bahçede bir çam ağacı gördüğümü söylüyorum; biri de çıkıp 'gerçekten bahçede bir çam ağacı gördüğünü bize kanıtla' diyor. Bu durumda ben ne yapıyorum? Ya başka bir kişinin görgü şahitliğine başvuruyorum; ya itiraz eden kişiyi yanıma çağırıyor ve ona ağacı gösteriyorum; ya da bahçeye çıkıp çam ağacından küçük bir parça koparıp içeriye getiriyor ve itiraz eden kişiye gösterip koklatıyor veya dokunduruyorum. Veya, eğer bunların hiç biri mümkün değilse -örneğin, itiraz eden kişi uzakta bir yerdeyse- o zaman ağacın fotoğrafını çekiyor ve onu itirazcıya gösteriyorum. Böylece, bahçede bir çam ağacının bulunduğunu ve benim de onu gördüğümü kanıtlamış oluyorum. Peki, benim tüm yaptıklarım aslında duyu tecrübesinin verilerini kullanmak değil de nedir? Yani, bir duyu tecrübesini kanıtlamak için başka bir -veya birkaç- duyu tecrübesine müracaat ediyor değil miyim? Duyu tecrübesinin ispatı için yine duyu tecrübesinin verilerini kullandığıma göre, burada da argüman döngüsel olmuyor mu?

İmdi, sözü edilen döngüselliğin, ileri sürülen argümanı geçersiz kılıp kılmadığına karar vermek durumundayız. Eğer geçersiz kılıyorsa -yani, bir tecrübenin kendi verileri ile desteklenmek suretiyle temellendirilmesi, o tecrübenin epistemik bir niteliğe haiz olması için geçersiz bir yol ya da temellendirme şekli ise- bu durum, sûfî tecrübe için geçerli olduğu gibi duyu tecrübesi için de geçerli olmalıdır. O zaman, sözkonusu döngüsellik nedeniyle duyu tecrübesinin epistemik temellendirilmesi de geçersiz sayılmalı ve -sûfî tecrübede olduğu gibi- onun da herhangi bir bilgi değeri taşımadığı kabul edilmelidir. Yok eğer döngüsellik sözkonusu argümana herhangi bir zarar vermiyor ve temellendirme

geçerli sayılıyorsa, o zaman bu geçerlilik durumunun -duyu tecrübesinde olduğu gibi- sûfî tecrübe için de sözkonusu olması gerekmektedir. Üçüncü bir seçenek olarak, eğer -geçerli herhangi bir neden gösterilmeksizin- sözkonusu döngüselliğin sûfî tecrübenin temellendirilmesine zarar verip onu geçersiz kıldığı, duyu tecrübesininkini ise geçersiz kılmadığı söylenecek olursa, bu durumda bir kez daha çifte standart uygulaması gerçekleştirilmiş ve böylece sûfî tecrübeye haksızlık yapılmış olacaktır.

İtirazda, 'sûfî tecrübenin, kendi dışından -örneğin, duyu tecrübesinden- bir kanıt ile desteklenmesi gerektiği' ifade ediliyordu. Tarafsız ve âdil olunmak kaydıyla aslında bu istek, mâkûl karşılanabilir bir taleptir. Fakat buradaki 'tarafsız ve âdil olunmak' ifadesi son derece önemlidir. Ayrıca, bu talebin yerine getirilebilir olup olmadığı da tartışma götürür bir konudur. Duyu tecrübesi ile sûfî tecrübenin gerek fenomenolojik yapılarının gerekse temellendiriliş tarzlarının birbirine son derece benzediğini yukarıda gördük. İmdi, eğer dışarıdan kanıt getirmek, temellendirilmenin sıhhati açısından sûfî tecrübe için bir gerek şart ise, aynı şartın -temellendirilme ve yapısal benzerlikleri nedeniyle- duyu tecrübesi için de geçerli olması gerekmez mi? Eğer bu şart geçerli kabul edilecek olursa, duyu tecrübesinin temellendirilmesi için, içinde hiç duyu tecrübesinin verilerine yer verilmeyen -tamamen dışarıdan- bir kanıt nereden bulunacaktır? Ayrıca, sûfî tecrübenin geçerli bir temellendirmesi için dışarıdan, duyu tecrübesinden bir kanıt getirilmesinin istenmesine karşılık biri çıkıp da aynı durum ve şartlarda olan duyu tecrübesinin temellendirilmesi için de sûfî tecrübeden bir kanıtın getirilmesini isterse ne olacaktır? Bu durumda, eğer ilk istek haklı kabul edilecek olursa ikinci istek de haklı olmayacak mıdır? Yok eğer -geçerli herhangi bir neden göstermeksizin- ilk isteğin haklı ve yerinde, ikincisinin ise gereksiz ve haksız bir istek olduğu söylenecek olursa, o zaman bu, duyu tecrübesi lehine yapılan bir ayrımcılık ve hatta bir anlamda bir 'duyu tecrübesi şövanizmi' olacaktır.

Şimdi geriye, ilk baştaki itiraza dönelim. Orada, 'sûfî tecrübe yaşadığını söyleyen bir kişi, örneğin bir illüzyon veya halüsinasyon görmüş olamaz mı?' deniliyordu. Evet, böyle bir şeyin gerçekleşmiş olması mümkündür. Ancak, aynı itiraz duyu tecrübesi için de geçerlidir. Yani, bahçede bir çam ağacı gördüğünü söyleyen kişi de pekâlâ yanılabilir ve aslında bir illüzyon veya halüsinasyon görmüş olabilir; tıpkı çölde bir su birikintisi veya göl gördüğünü söyleyen kişinin, aslında bir serap görmüş olabileceği gibi.

Peki, bu durumda ne yapacağız? Ortada salt bir imkân durumu var -yani, sadece ve sadece, yaşandığı söylenen şeyin bir illüzyon veya halüsinasyon olması mümkündür- diye sözkonusu iddiayı kaldırıp çöpe mi atacağız?

Aslında bu sorunun cevabını, yine, normal hayatta gerçekleştirdiğimiz duyu tecrübesinin temellendiriliş tarzında bulmaktayız. O zaman, normal hayatta duyu tecrübesini nasıl temellendirdiğimizi bu gözle bir kez daha inceleyelim. Normalde biz, yaşadığımız bir duyu tecrübesini, aksine işaret eden veya reddetmemizi gerektiren herhangi bir neden bulunmadığı sürece ciddiye alıyor ve geçerli sayıyoruz. Onun hakkında ancak, aksini îmâ eden bir belirti veya işaretin bulunması durumunda kuşku duyuyor ve -bu belirtinin gücüne bağlı olarak- onun gerçek bir tecrübe olup olmadığını kontrol etme yoluna gidiyoruz. Yapılan test(ler)e bağlı olarak da onun hakkında karar veriyoruz. Onu ancak, aksine işaret eden belirti ya da neden(ler)in veya onu reddetmemizi gerektiren kanıt(lar)ın ciddiye alınır nitelikte güçlü bulunması durumunda reddediyor; aksi halde gerçek ve geçerli bir tecrübe sayıyoruz. Bu temellendiriliş şekli, aslında, modern pozitif hukukta halen uygulanmakta olan -ve Osmanlı'nın son dönem hukuk prensiplerinin toplandığı Mecelle'de 'berâet-i zimmet aslıdır' şeklinde ifadesini bulan- 'aksi ispat edilene kadar bireyin suçsuzluğu asıldır' temel prensibinin epistemolojiye uygulanmasından ibarettir.

Biz, duyu tecrübesi için geçerli kabul edilen bu prosedürün, yine aralarındaki yapısal benzerlikler nedeniyle, sûfî tecrübe için de geçerli olması gerektiğini düşünüyoruz. Aksi halde, bir kez daha bir ayrımcılık ve çifte standart uygulamasıyla karşı karşıya kalınacaktır. Şu halde, yaşanan bir sûfî tecrübenin, aslında gerçek bir tecrübe olmayıp, bir illüzyon veya halüsinasyondan ibaret olduğunu gösteren ciddi kanıtlar bulununcaya kadar geçerli ve temellendirilmiş kabul edilmesi gerekmektedir. Tıpkı duyu tecrübesinde olduğu gibi o da, aksini îmâ eden işaret veya belirti(ler)in bulunması durumunda test edilmeli; ancak testten geçmemesi veya aksine ciddi kanıtların bulunması durumunda gözden çıkarılmalıdır.

Denebilir ki bahçede bir çam ağacı olduğunu iddia eden bir kişinin bu iddiası gidilip bakılmak veya fotoğrafı çekilip gösterilmek vb. gibi yollarla başka kişiler tarafından test edilebilir. Oysa aynı şekilde bir test durumu sûfî tecrübe için mümkün görünmemektedir. O halde, bu iki tecrübe nasıl aynı kefeye konabilir?

Bu itirazın gücü, içinde geçen 'aynı şekilde' terimi ile neyin kastedildiğine bağlıdır. Eğer bu terim ile 'duyu tecrübesi için uygulanan testlerin aynısı' kastediliyor ve onların sûfî tecrübeye de uygulanması gerektiği söylenmek isteniyorsa durum başkadır; yok eğer onunla 'test edilebilirlik durumu' kastediliyor ve sûfî tecrübenin de benzer bir şekilde test edilebilir olup olmadığı sorgulanıyorsa, o zaman durum bir başkadır. Şimdi burada ne demek istediğimizi biraz açalım.

Eğer duyu tecrübesi için uygulanan testlerin tıpa tıp sûfî tecrübeye de uygulanması isteniyorsa, kanaatimizce bu doğru ve mâkûl bir istek değildir. Zira, *gidip bir bakmak veya fotoğrafını çekmek* gibi test şekilleri duyu tecrübesine mahsus şekillerdir. Herşeyden önce, birbirine benzeyen iki tecrübeden, niçin sûfî tecrübeye ait test şekillerinin duyu tecrübesine uygulanması değil de, duyu tecrübesine ait test şekillerinin sûfî tecrübeye de uygulanması istenmektedir? Eğer duyu tecrübesi ve onun test şekilleri kriter olarak alınıyor ise, bu, burada bir kez daha bir ayrım-

cılık ve şövanizm uygulaması ile karşı karşıya geldiğimiz anlamına gelir. Eğer böyle bir istek mâkûl görülecek olursa, tam tersi bir isteğin -yani, sûfî tecrübeye uygulanan test ve kontrol şekillerinin tıpa tıp duyu tecrübesine de uygulanması gerektiğinin- de mâkûl olmaması için herhangi bir sebep görünmemektedir.

Eğer 'aynı şekilde' terimi ile *'duyu tecrübesine benzer* bir test ve kontrol şekli' kastediliyor ve sûfî tecrübenin de böyle bir test şekline sahip olması gerektiği söyleniyorsa, o zaman bu, gayet mâkûl ve yerinde bir yaklaşım olarak görünmektedir. Çünkü, iki tecrübe arasında benzerliğin bulunduğu iddiası, benzer test ve kontrol mekanizmalarına sahip olmalarını gerektirmektedir. Peki, var mıdır sûfî tecrübenin duyu tecrübesininkine benzer test ve kontrol sistem veya şekilleri? Cevap: Evet, nasıl ki bir duyu tecrübesi iddiasının geçerliliğini test etmek için duyu tecrübesinin kendine mahsus çeşitli test ve kontrol sistem veya mekanizmaları var ise, *aynı şekilde,* bir sûfî tecrübe iddiasının geçerliliğini test etmek için sûfî tecrübenin de kendine mahsus test ve kontrol mekanizmaları vardır. Şimdi bunların neler olduklarını görelim.

Yaşandığı iddia edilen bir sûfî tecrübenin içeriği, doğru ve geçerli sayılabilmesi için, herşeyden önce Kur'an ve sahih Sünnet'e uygun olmalı; onlara aykırı olmadığı gibi, onlarla çelişmemelidir de. Bu nedenledir ki sûfî literatüründe sık sık, 'yaşanan tecrübelerin zahir ilmine aykırı olamayacağı' veya 'tecrübelerin zahir ilimleriyle kontrol edilmesi gerektiği' şeklinde ifadelerle karşılaşılmaktadır. Burada 'zahir ilmi' ile kastedilen şey, Kur'an ve sahih Sünnet'in zahirinden anlaşılan şeydir. Hatta bu test şeklinin, tasavvufta, yaşanan tecrübenin Rahmanî mi yoksa şeytanî mi olduğu konusunda karar vermek için sıkça başvurulan bir yol olduğu ifade edilir. Örneğin, biri çıkıp da 'ben dün bir sûfî tecrübe yaşadım ve burada bana -haksız yere- "git filan kişiyi öldür" denildi' diyemez; böyle bir tecrübe *sahih* bir sûfî tecrübe olamaz. Zira böyle bir şey, Kur'an'ın temel prensiplerine, hatta ruhuna aykırıdır. Çünkü Kur'an'da haksız yere insan öldürmeyi yasaklayan

açık seçik ayetler vardır. Aynı yasak, hadislerde de açıkça belirtilmektedir. Şu halde, Kur'an ve sahih Sünnet'in zahiri anlamı, sûfî tecrübe için ilk ve temel kriter veya test mekanizması olmaktadır.

Bir sûfî tecrübe iddiası, sûfî tecrübe alanında kendini kanıtlamış otorite sayılan uzman ve öncü kişilerin yaşamış oldukları tecrübelerle de test ve kontrol edilir. Dolayısıyla, asırlar boyunca şekillenmiş olan sûfî tecrübe geleneği ve bu geleneğin arşiv kayıtları hükmündeki devâsâ sûfî tecrübe literatürü, bireysel sûfî tecrübe iddiaları için birer test ve kontrol mekanizması işlevi görürler. Örneğin, sûfî tecrübe açısından önem arzeden konularda Cüneyd-i Bağdâdî, Beyazıd-ı Bistamî veya Mevlânâ gibi sûfî üstatların tecrübeleriyle ciddi anlamda ters düşen bir sûfî tecrübe iddiası, hemen kaldırılıp atılmasa bile, en azından kuşkuyla karşılanacak ve daha ciddî testlere tâbî tutulacaktır. Yerleşik sûfî tecrübe gelenek ve literatürüne aykırı ve ters olan bir tecrübe iddiasına ise çok daha büyük bir kuşkuyla bakılacak ve böyle bir iddianın çok daha ciddî ve uzun süreli testlerden geçmesi istenecektir. Çünkü böyle bir iddia sadece şu veya bu üstadın tecrübesine aykırı olmakla kalmamakta, koskoca bir geleneğe ters düşmektedir. Hadd-i zatında böyle bir uygulamanın sûfî tecrübe geleneğinde zaten var olduğu, literatüre âşinâ kişilerce mâlûmdur.

Burada şu noktayı da belirtelim ki yerleşik sûfî tecrübe geleneği ve bu alanda otorite sayılan uzman kişilerin tecrübelerinin bir test mekanizması kabul edilmesi, ilk anda, normal olmayan, garip bir durum gibi görünebilir. Zira, denebilir ki otorite denilen kişiler de birer insan, tecrübesi test edilen kişiler de; o halde niçin birileri âdetâ bir kriter konumuna yerleştiriliyor da diğerleri teste mâruz bırakılıyor?

Bu itirazın cevabı, aslında yukarıda kullanılan kelimelerin anlamlarında yatmaktadır. Bu kelimeler, 'otorite sayılan' ve 'uzman ve öncü' kavramlarıdır. Başka bir deyişle, bu prosedürde gösterilen itibar kişilere değil, uzmanlık ve otorite oluşadır. Yani, burada yapılan iş, bir konuda işin ehli ve uzmanı olan kişilere ön-

celik tanıyıp, onlara başvurmaktan ibarettir. Zaten gerek günlük hayatımızda gerekse bilimlerde de prosedür böyle işlemiyor mu? Örneğin, bir hastalık konusunda görüş beyan eden bir pratisyen hekimin bu görüşünü, o konuda uzman olan -meselâ, 'Prof. Dr.' olan- bir kişinin, hatta kimi ciddi konularda bir uzman doktorlar heyetinin o konudaki görüşleriyle test ediyor değil miyiz? Ayrıca, örneğin bilim adına ortaya atılan ve fakat asırlar boyunca şekillenmiş ve artık yerleşmiş olan bilim geleneğine yüzde yüz ters düşen bir iddiayı da büyük bir kuşkuyla karşılıyor ve hatta pek ciddiye de almıyor değil miyiz? Şu halde denebilir ki yukarıda sûfî tecrübe için önerilen -ve sûfî tecrübe geleneğinde uygulaması da bulunan- test mekanizma ve şekli, aslında bilimsel nitelikli bir mekanizma ve test şeklidir. Dolayısıyla, bilimsel olan test şekli ne kadar garip ve anormal ise o da ancak o kadar garip ve anormal olacaktır.

Sûfî tecrübenin bir diğer test ve kontrol mekanizması da, onun ürün veya meyveleridir. Buna, sûfî tecrübenin teori ve pratiğe yansıyan sonuçları ile test edilmesi de diyebiliriz. Tıpkı duyu tecrübesinde olduğu gibi sûfî tecrübe de, onu yaşayan kişilerin hayatlarında, gerek teorik gerekse pratik düzlemde bir takım değişikliklere neden olmaktadır. İşte bu değişikliklerin varlığı ve yönü, iddia edildiği şekilde bir tecrübenin yaşandığı -veya yaşanmadığı- konusunda bize bir kanaat verir. Örneğin, sûfî tecrübe yaşadığını iddia eden bir kişinin, gerek düşünce ve inançlarında gerekse yaşam tarzında, yaşadığını söylediği tecrübeye paralel olarak bir takım değişmeler gözleniyorsa -meselâ, ahlâkında bir düzelme oluyor, inanç ve düşüncelerinde İslâmî rengin hâkimiyeti kendini gösteriyor, ibadetlere karşı ihtimam ve titizliği artıyor ve insanlarla olan ilişkilerinde hak ve adalete olan duyarlılığı görülüyor ise- bunlar, o kişinin sözünü ettiği tecrübeyi yaşadığı konusunda birer kanıt sayılırlar. Diğer yandan, sûfî tecrübe yaşadığını söyleyip de ne inanç ve düşüncelerinde ne de yaşam tarzında bu doğrultuda hiçbir değişme iz veya belirtisi görülmeyen bir kişinin tecrübe iddiası da, gayet tabii olarak, kuşku ile karşılanacaktır.

Bu türün en tipik örneklerini, dâhilî ihtidâ olaylarında görürüz. Meselâ; gerek düşünce gerekse yaşam tarzı bakımından müslümanlıkla pek ilgi ve alâkası bulunmayan -veya bu konularla ilgisinde zayıf olan- bir kişi, bir -veya yerine göre, birkaç- tecrübe yaşıyor ve onun sonucunda neredeyse tüm hayatı değişiyor. İmdi, sigara içmek gibi küçük(!) bir alışkanlığı terketmenin ne kadar zor olduğunu hepimiz biliyoruz. Eğer o kişi söylediği tecrübeyi yaşamamış olsaydı -sigara içmeye benzeyen ve benzemeyen daha pek çok alışkanlıkları, düşünceleri, inançları vs. de dahil olmak üzere- tüm hayat tarzını değiştirmeyi kolay kolay göze alamaz ve gerçekleştiremezdi. Şu halde denebilir ki sözü edilen değişikliklerin bulunup bulunmaması, 'âyinesi iştir kişinin, lâfa bakılmaz' ifadesi gereğince, iddia edilen tecrübenin yaşanıp yaşanmadığı konusunda ciddi ipuçlarıdırlar. Bir de bu değişiklikler kısa süreli ve gelip geçici değişiklikler değil de kişinin tecrübe sonrası hayatının tümünü kapsayan türden uzun süreli ve kalıcı değişiklikler olursa, o zaman denebilir ki aslında bu test şekli son derece etkili ve güvenilir bir test şeklidir.

Tüm bu anlattıklarımıza dayalı olarak diyebiliriz ki bizim inanç ve kanaatlerimize kaynaklık eden her bir tecrübemiz -L. Wittgenstein'in deyimiyle- aslında bir dil oyunudur.[148] Her oyunun olduğu gibi bu dil oyunlarının da kendilerine mahsus kuralları ve test mekanizmaları vardır. Herhangi bir oyun esnasında ortaya çıkan veya yapılan bir hareket veya hamlenin meşrû ve sahih bir hareket veya hamle olup olmadığı konusunda karar verilirken başvurulacak merci, oynanmakta olan o oyunun kendi kuralları ve test mekanizmalarıdır. Bir X oyunu esnasında yapılan bir hamlenin geçerli olup olmadığı, Y oyununun kural ve test mekanizmaları ile kontrol edilip belirlenemez. Örneğin, basketbol oynayan bir kişinin topu eline almasının, futbol kurallarıyla yargılanarak, bir 'hentbol' cezasını gerektirdiği söylenemez. Tıpkı burada olduğu gibi, adına 'duyu tecrübesi' ve 'sûfî tecrübe' de-

148- Wittgenstein'ın 'dil oyunu' kavramı için bkz. *Philosophical Investigations*, paragr. 7, 23-33.

diğimiz dil oyunlarının da kendilerine mahsus kuralları ve test mekanizmaları vardır ve bunların herbiri içindeki iddialar, bu oyunların kendi kural ve mekanizmaları ile test edileceklerdir. Dolayısıyla, sûfî tecrübe çerçevesinde ileri sürülen bir iddia, bu tecrübenin yukarıda saydığımız test ve kontrol mekanizmalarıyla test edilip sorgulanacaktır. Onu duyu tecrübesinin mekanizmalarıyla test etmeye kalkışmak, basketbolcuya hentbol cezası vermek kadar anlamsız olacaktır.

Test edilebilirlik konusuyla ilgili olarak buraya kadar yaptığımız incelemelerden anlaşılmaktadır ki sûfî tecrübe bu konuda da duyu tecrübesinden geriye kalıyor değil, onunla atbaşı gidiyor ve hatta aynı kaderi paylaşıyor konumdadır. O halde, bu açıdan da duyu tecrübesine atfedilen epistemik niteliğin ondan esirgenmesine neden olabilecek herhangi bir sebep görünmemektedir.

Sûfî tecrübenin epistemik niteliğine karşı bir başka itiraz da şu şekilde dile getirilmektedir: Duyu tecrübesinin verileri arasında bir birlik ve dayanışma bulunmasına karşılık sûfî tecrübenin verileri arasında bir çeşitlilik görülmektedir. Örneğin, sûfî tecrübe yaşadığını söyleyen bir kişinin söyledikleri, yine aynı tür bir tecrübe yaşadığını söyleyen bir başka kişinin söylediklerini tutmamakta; bunlar arasında herhangi bir uyuşma veya uzlaşma görülmemektedir. Hatta kimi zaman bu çeşitlilik, aykırılığın da ötesine geçerek bir zıtlaşma -yani, birbirinin tamamen tersi olan iddialar- şeklini alabilmektedir. Oysa duyu tecrübesinde bu söylenenlerin hiç biri görülmemektedir; tam tersine, burada iddiaların birbiriyle uyuşup örtüştüğü görülmektedir. Gayet tabii bu durum, duyu tecrübesine atfedilecek epistemik niteliğe olumlu, sûfî tecrübeye atfedilecek epistemik niteliğe de olumsuz bir etki olarak yansıyacaktır. Zira, birbirini destekleyen iddialara kaynaklık eden bir tecrübeye atfedilen epistemik statü, nasıl olur da birbirine aykırılık ve hatta tezat teşkil eden iddialara kaynaklık eden bir tecrübeye de aynı şekilde atfedilebilir? Eğer atfedilecek olursa, o zaman -aynı kaynaktan (yani, sûfî tecrübeden) gelmeleri nedeniyle- birbirine zıt olan iki iddiayı da aynı anda doğru ve ge-

çerli kabul etmemiz gerekmeyecek midir? Peki, aklın çelişmezlik ilkesine tamamen aykırı olan bu durum nasıl kabul edilecektir? Doğrusu, böyle bir şeyi kabul etmek, ne mümkün ne de mâkûl görünmektedir.

Bir kere şunu hemen belirtelim ki sûfî tecrübenin verileri arasında bir çeşitliliğin bulunduğu doğrudur. Ancak, buna karşı iddia edilen 'duyu tecrübesinin böyle bir çeşitliliği ihtiva etmediği, buradaki veriler arasında tam bir birlik ve uyuşmanın bulunduğu' konusu tartışma götürür bir meseledir. Dikkatlice incelenecek olursa, aslında, sûfî tecrübede olduğu gibi burada da bir çeşitliliğin bulunduğu görülecektir. Sunacağımız şu kurgusal örnek, duyu tecrübesindeki bu çeşitliliği görmemize yardımcı olacaktır: Diyelim ki dört yol kavşağı konumundaki bir noktada bir trafik kazası oldu ve kavşağın farklı yerlerinde -örneğin, dört ayrı yerinde- bulunan dört kişi de bu kazayı gördü. Bu dört kişinin eline birer kağıt ve kalem verip de kazayı rapor etmelerini istesek, bunların her biri diğerleriyle tıpa tıp aynı şeyi yazacak değildir. Raporlar arasında az veya çok mutlaka farklılıklar olacaktır. Bu farlılıklar kimi zaman, kimin haklı kimin haksız olduğunun tespit edilmesi gibi olayın kaderinin tayin edileceği son derece önemli konularda bile görülebilmektedir. Hatta, görgü şahitleri arasında, olayın aslında bir kaza değil, kaza süsü verilmek istenen kasıtlı bir eylem olduğunu söyleyenler bile çıkabilecektir.

Bu noktada denebilir ki sözü edilen bu farklılıklar -aslında aynı kazayı görmüş olmalarına rağmen- kazayı rapor eden kişilerin bulundukları (fiziksel) konum ve bakış açıları ile trafik kazaları konusunda sahip oldukları (birikmiş) tecrübe ve beggroundların farklılığından ileri gelen yorum farklılıklarıdır. Ayrıca, zaten bu farklılıklar kazayla ilgili ana konularda değil, daha ziyade detaylarda görülmektedir.

İmdi, duyu tecrübesi adına âdetâ bir özür beyânı niteliği taşıyan bu açıklamanın aynısı sûfî tecrübe için de geçerlidir. Problem olarak görülen farklılıkların, orada da aynı nedenlerden kaynaklanan ve aslında işin özüyle değil de detaylarla ilgili olan yo-

rum farklılıkları olduğu pekâlâ söylenebilir. Meselâ denebilir ki sûfîlerin söylemleri arasındaki farklılık -aslında aynı türden bir tecrübe yaşıyor olmalarına rağmen- onların seyr-ü sülûkta giderken yaşadıkları tecrübe esnasında içinde bulundukları makam ile ibâreyi ifadeye dökme konusunda sahip oldukları tecrübe ve maharetin farklılığından kaynaklanan bir yorum ve ifade farklılığından ibarettir. Üstelik bu farklılık, daha ziyade özle değil, detaylarla ilgilidir.

Bu durumda, eğer farklılık ve çeşitliliğin nedenleri ve doğasıyla ilgili bu açıklama duyu tecrübesini mâzur gösteriyor ve sözü edilen çeşitlilik onun epistemik açıdan haksız ve geçersiz sayılması için bir neden olmuyor ise, aynı konumdaki sûfî tecrübe içinde geçerli bir neden olmamalıdır.

Sûfî tecrübenin verileri arasındaki çatışma ve tezat durumuna gelince, bu, -çeşitlilik konusunda olduğu gibi- öyle hemen kolayca halledilebilecek bir mesele gibi görünmüyor. Ancak, gayet tabii hiçbir surette çözümü bulunmayan bir mesele de değildir. Burada da yine öncelikle aynı çatışma ve zıtlık durumunun duyu tecrübesinin verileri arasında da bulunabildiğini belirtmekle işe başlayalım. Ve hemen şunu da belirtelim ki gerek duyu tecrübesi gerekse sûfî tecrübenin verileri arasında böyle bir çatışma durumunun bulunması, ne sözkonusu verilerin tümünü geçersiz kılar ne de bu verilere kaynaklık eden tecrübelerin meşrûluğunu ortadan kaldırır. Böyle bir durum, sadece, birbiriyle çatışıp tezat teşkil eden iddiaların ikisini birden aynı anda doğru ve geçerli kabul etmeyi engeller. Yani, birbiriyle zıt olan iki iddianın her ikisi de aynı anda doğru kabul edilemez. Ancak, buradan, onların hiç birinin (veya her ikisinin de) doğru olamayacağı anlamı çıkmaz; onlardan biri pekâlâ doğru olabilecektir. Peki, böyle bir çatışma ve tezat ile karşılaşılması durumunda ne yapılacaktır?

Doğrusu böyle bir durum ile karşılaşıldığında gerek sûfî tecrübe ve gerekse duyu tecrübesi için işletilen prosedür aynı prosedürdür. Her şeyden önce -aklın çelişmezlik prensibi gereği birbiriyle yüz seksen derece zıt olan iki iddianın her ikisi de aynı

anda doğru olamayacağına göre- bu iddialardan birinin elenmesi veya (doğrudan doğruya) doğru ve geçerli olan iddiayı tespit etme yoluna gidilecektir. Bunun için de, bahse konu olan iddia ya da veri hangi tecrübeye ait ise o tecrübeye mahsus olan test ve kontrol mekanizmaları devreye sokulup işletilecektir. Böylece, çatışan iddialardan yanlış ve geçersiz olanı elenecek, doğru ve geçerli olanı da kabul edilecektir.

Görüldüğü gibi, çatışma durumu, ne duyu tecrübesine ne de sûfî tecrübeye atfedilecek olan 'ilk anda kabul edilen' veya 'aksi ispat edilinceye kadar geçerli olan' haklılık ya da meşrûluğa herhangi bir şekilde bir zarar veriyor değildir. Şunu da belirtelim ki sûfî tecrübe, burada da bir kez daha duyu tecrübesi ile aynı kaderi paylaşmaktadır.

Sûfî tecrübeye yapılabilecek diğer bir itiraz da onun yaygınlık ve paylaşılırlık niteliğiyle ilgilidir. Denebilir ki duyu tecrübesi, tüm dünyada yaygın, herkesçe paylaşılabilen, ortak ve evrensel bir tecrübedir. Buna karşılık sûfî tecrübe, aynı derecede yaygın olmayıp, sadece belli bir dinin (yani, İslam dininin) mensupları - hatta onların da tamamı değil, sadece sûfî adı verilen belli bir kesimi- tarafından yaşanabilen, sınırlı ölçüde paylaşılabilirliğe sahip bir tecrübedir. Dolayısıyla, bu iki tecrübe epistemik açıdan aynı düzleme yerleştirilemez. Elbette ki duyu tecrübesinin bu özelliği, sûfî tecrübe karşısında ona epistemik bir üstünlük sağlayacaktır. Bu üstünlüğün de, sûfî tecrübeye atfedilmeyen 'bilgi değeri'nin duyu tecrübesine atfedilmesi şeklinde tezâhür etmesi kadar doğal bir şey olamaz.

Bu itirazı incelerken, en sonda söyleyeceğimizi en başta söyleyerek işe başlayalım. O da şudur: Doğrusu, son cümlesi hariç bu itirazda dile getirilen hususların tamamı doğrudur. Yani, duyu tecrübesinin sûfî tecrübeye oranla daha geniş çaplı bir yaygınlık ve paylaşılırlığa sahip olduğu, inkâr olunamaz bir gerçektir. Hatta bu iki tecrübenin, epistemik açıdan tıpa tıp aynı düzleme yerleştirilemeyeceği (veya yerleştirilmemesi gerektiği) de aslında doğru ve kabul edilebilir bir iddiadır. Fakat tüm bu öncül-

lerden yola çıkılarak itirazın son cümlesinde ulaşılan sonuca varılması işlemine gelince, bu, öyle kolay kabul edilebilir bir çıkarım olmadığı gibi sağlam temellere dayanan geçerli bir akıl yürütme şekli olarak da görünmemektedir. Şimdi bunun niçin böyle olduğunu açıklayalım.

İtiraza dikkatlice bakıldığında görülmektedir ki 'yaygınlık' ve 'paylaşılırlık' nitelikleri burada, epistemik statünün *mutlak ve nihâî belirleyicileri* olarak alınmaktadırlar. Böyle alındıkları içindir ki bu niteliklere sahip olan duyu tecrübesine pozitif bir epistemik statü atfedilirken, onlara sahip olmadığı kabul edilen sûfî tecrübeye negatif bir epistemik statü atfedilmektedir. Ancak, gerek sözü edilen niteliklerle ilgili bu yaklaşımın doğru ve yerindeliği ve gerekse sûfî tecrübenin bu niteliklere sahip olmadığı iddiasının doğru ve geçerliliği tartışma götürür -hatta öyle pek de kolay kabul edilemeyecek- hususlardır. Bir kere 'yaygınlık' niteliği, *mutlak ve nihâî anlamda belirleyici* bir kriter değildir, olmamalıdır da. Eğer böyle olsaydı, Thomas Kuhn'un 'bilimsel devrim' dediği[149] ve tarihte pek çok kez gerçekleştiğini gördüğümüz zihniyet değişikliklerinin hiç birinin gerçekleşmemesi gerekirdi. Çünkü bu devrimlerden her biri, yaygın ve hakim olan bir bilimsel zihniyetin ortadan kalkarak, ilk başlarda birkaç kişinin savunduğu eksantrik (marjinal veya idiyosinkratik) bir anlayış ve yaklaşımın zamanla onun yerini almasından başka bir şey değildir. Örneğin, Galileo'yu ele alalım. Eğer yaygınlık mutlak ve nihâî bir kriter olsaydı, bütün Avrupa'yı karşısına alarak onların yaygın düşünce ve inançlarına aykırı ve ters şeyler söyleyen Galileo'nun söylediklerini yanlış ve epistemik herhangi bir değeri olmayan iddialar; buna karşılık, o günkü Avrupalıların inanç ve düşüncelerini de doğru ve bilgi değeri taşıyan inanç ve kanaatler olarak değerlendirmemiz gerekirdi. Oysa hiç birimiz değerlendirmeyi bu şekilde yapmıyor, tam tersine yapıyoruz.

149- Kuhn'un 'bilimsel devrim' kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, ILL.: University of Chicago Press, 1970.

Ayrıca, yaygınlık ve paylaşılabilirlik, mutlak ve nihâî bir kriter olmadığı gibi, her alanda gerekli ve geçerli olan bir kriter de değildir. Kimi alanlar, uzmanlığı gerektiren -yani, sadece o alanın uzmanları arasında yaygınlaşıp, onlarca paylaşılabilen- ve genel anlamda yaygınlığın değil de 'uzmanlık ve o konuda belli bir eğitim almış olma'nın kriter olduğu alanlardır. Spesifik bilim ve sanat alanları bu tür alanlardır. Örneğin, küçük bir kasabadaki sağlık ocağında görev yapan doktorun alanıyla ilgili bir görüş veya yaklaşımının o kasabadaki diğer insanlar tarafından paylaşılmaması veya paylaşılamıyor olması, o doktorun sözü edilen görüş ve yaklaşımının doğruluk ve geçerlilik değerine herhangi bir zarar vermeyeceği gibi; tam tersine, aynı konuda doktorunkine ters bir görüşün tüm kasaba halkı -hatta konunun uzmanı olmayan tüm insanlar- tarafından kabul edilip paylaşılıyor olması da onu doğru ve geçerli kılmayacaktır. Aynı şekilde, Picasso veya Van Gogh'un şahane bir tablosu veya Dede Efendi'nin harika bir şarkısıyla ilgili bir değerlendirmede de yine yaygınlık değil, uzmanlık kriter olmaktadır.

İmdi, gerek Galileo'nun söylediklerini gerekse sözü edilen tablo veya şarkının sanatsal inceliklerini insanların çoğu anlamıyor, sadece sınırlı sayıda kişiler anlıyor diye onları kaldırıp çöpe atmadığımıza ve -tam tersine- buradaki sınırlı paylaşılabilirlik ve yaygınlığı gayet doğal karşıladığımıza göre, aynı şeyi sûfî tecrübe için de söyleyip kabul etmemizi engelleyen ne var? Aksine, sûfî literatüründe bu işin belli bir eğitim almayı gerektiren bir uzmanlık meselesi olduğunu söyleyen yüzlerce belki de binlerce ifade bulunmasının yanı sıra; uygulamada da onun eğitimini veren yüzlerce kurumun bulunduğu, inkâr olunamaz tarihsel bir gerçektir. Bu durumda, sûfî tecrübeyi -tıpkı diğer bilim ve sanat alanlarında olduğu gibi- sadece belli bir eğitim almış ve gerekli belli şartları yerine getirmiş olan kişilerin yaşayabiliyor olması kadar doğal ne olabilir?

Burada şunu da belirtelim ki duyu tecrübesinin evrenselliği de -fiilen öyle görünse bile- aslında onun doğasından kaynakla-

nan (veya mantıksal nitelik taşıyan) bir zorunluluk değildir. Şunu demek istiyorum: Duyu tecrübesinin evrensel olduğunu biz nereden biliyoruz? Bunu, onun doğasına bakarak tespit ediyor değiliz. Tabii olarak bunu, yaşadığımız bir duyu tecrübesini başkalarına anlatabiliyor ve bu konuda anlaşabiliyor -yani, yaşadığımız duyu tecrübelerini başkalarının anlayabileceği kavramlara dökebiliyor- olmamızdan biliyoruz. Şu halde, denebilir ki duyu tecrübesi konusundaki evrensellik yargımızın arka planında, ortak bir kavramsal çerçeve ve beggrounda sahip olmamız yatmaktadır. Diğer bir deyişle, yaygınlık ve paylaşılabilirlik, tecrübelerin doğasına ait veya bağlı olmaktan ziyade, ortak kavramlar oluşturup tecrübeleri bu kavramlara dökebilmeye bağlı bir husustur. Bunu şöyle karşı bir örnekle açıklayalım.

İçinde yaşadığı ormanın dışına hiç çıkmamış, son derece basit ve ilkel -âdetâ vahşi hayvanlar gibi- bir hayat yaşayan ve dolayısıyla modern dünyanın kavramlarından da habersiz olan bir kişinin, -bu kişi, bir Avustralya yerlisi, Afrika'nın Hotonto kabilelerine mensup bir kişi veya tüm hayatını Amazon ormanlarında geçirmiş olan birisi olabilir- bir gün ormanda gezerken, oraya düşmüş küçük bir uçakla karşı karşıya geldiğini düşünelim. Böyle bir kişi, öncelikle, -zihninde 'uçak' diye bir kavram bulunmadığı için- gördüğü şeyi anlamakta güçlük çekecektir. Zira, bu kişi bir şeyler görmektedir fakat bu onun dünyasında bulunan, bildiği hiçbir şeye benzememektedir. Belki de, ilk karşılaştığında, gördüğü şeyin ormanda yaşayan büyükçe bir hayvan mı yoksa ömründe ilk kez gördüğü koçaman bir bitki mi olduğu konusunda tereddütler geçirecektir. Gördüğü şeyi zihnindeki hangi kategorinin altına yerleştireceği konusunda zorlanan bu kişinin, gördüğü bu nesneyi başkalarına anlatabilmesi, onu zihnindeki hangi kategori veya kavramın altına yerleştirdiği ve -gayet tabii olarak- bu kavramın da ne ölçüde yaygın ve paylaşılır bir kavram olduğuna bağlıdır. Diyelim ki o bu nesneyi, sadece kendi kabilesiyle paylaşabildiği -yani, sadece o kabilenin zihin dünyası veya dilinde bulunan- bir kavramın altına yerleştirdi. O zaman bu ki-

şi, gördüğü bu nesneyi sadece kabilesine anlatabilecek, modern dünyanın insanlarına anlatamayacaktır. Modern dünyanın insanlarının onu anlaması da, ancak sözü edilen kavramı bilmeleri veya kendi dillerinde ona tekabül eden bir kavrama sahip olmaları ile mümkün olacaktır.

Şu halde, denebilir ki evrensel olduğu söylenen duyu tecrübesi alanında bile ortak kavramsal çerçeveye sahip olmayan iki kişi, aynı tecrübeyi yaşasalar dahi onu paylaşamayacaklar - hatta aynı tecrübeyi yaşayıp yaşamadıklarını bile bilemeyeceklerdir. Bu durumda, o tecrübenin paylaşılabilir (veya evrensel) bir tecrübe olup olmadığı da bilinemeyecektir.

Buna karşılık, sûfî tecrübe gibi yaygınlık ve paylaşılırlığı sınırlı olan alanlarda da ortak bir kavramsal çerçevenin oluşup zamanla yaygınlık kazanması pekâlâ olasıdır. Diğer bilimlerde olduğu gibi tasavvufun da hal-i hazırda kendine has bir terminolojiyi kurabilmiş olması, böyle bir çerçevenin zaten oluşmaya başladığının -ve kısmen de oluştuğunun- bir göstergesidir. Tıpkı daha orta çağın sonlarında sadece sınırlı sayıdaki bilim adamı tarafından paylaşılan ve sadece belli çevrelerde yaygın olan ve fakat bugün oldukça yaygınlaşıp geniş kabul görür hale gelmiş olan modern bilimsel terminoloji ve kavram çerçevesinde olduğu gibi, sûfî tecrübe alanına ait terminoloji ve kavramsal çerçevenin de zamanla gittikçe yaygınlaşıp geniş bir paylaşılırlık kazanmayacağını kim garanti edebilir? Hatta bu günden şu bile söylenebilir: Sûfî terminolojiyi bilen kişiler için sûfîlerin ne dediğini anlamak, çok büyük bir problem oluşturmamaktadır. Aynı türden tecrübe yaşayan sûfîlerin birbirlerini anlamaları ise, buna göre çok daha sorunsuz ve kolay olmaktadır. Hatta, *paylaşılamazlık* sorununun aslında bir bakıma bir *paylaşamazlık* sorunu olduğu da söylenebilir. Yani, bir anlamda sorunun, sûfîlerin veya o alana ait kavramsal çerçeveye sahip olan kişilerin değil, sözü edilen kavramsal çerçeveden yoksun olanların sorunu olduğu da söylenebilir.

Özetle söyleyecek olursak, duyu tecrübesinin (bizâtihi) evrenselliğinin tartışılabilir olduğu söylenebileceği gibi, sûfî tecrübenin de evrenselleşebilirliği -bu olmasa bile, en azından duyu tecrübesindeki gibi bir yaygınlık kazanabilirliği- söylenebilecektir.

Sûfî tecrübeye yapılabilecek itirazlar ve bunların hangi ölçüde sağlam temellere dayanan ne kadar güçlü argümanlar olduklarının incelenmesi işini tamamlamış bulunuyoruz. İtirazlarla ilgili olarak diyebiliriz ki hiçbir itiraz, sûfî tecrübeye atfedilecek epistemik değeri ortadan kaldıracak bir güce sahip görünmemektedir. İtiraz edilen pek çok noktada sûfî tecrübe duyu tecrübesi ile ya atbaşı gitmekte ya da ondan sadece derece farkı -mahiyet farkı değil- denecek kadar bir farklılık göstermektedir.

SONUÇ

Bu çalışmaya başlarken -'Giriş' kısmında- sûfî tecrübeyi epistemolojik açıdan bir incelemeye tâbî tutmak ve bununla onun hakkında söylenen 'başkasına aktarılamayn ve bu nedenle genel geçerliliği olmayan, bireysel ve dolayısıyla subjektif bir tecrübedir; bu nedenle, epistemik herhangi bir değeri haiz değildir' şeklindeki iddia ve değerlendirmelerin doğruluğunu tartışmaya açmak istediğimi belirtmiştim. Bu çalışmada, en azından bu isteğimi -ve bir anlamda da vaadimi- yerine getirdiğimi düşünüyorum. Burada, öncelikle, bunu nasıl yaptığımı kısaca özetlemek, ondan sonra da ulaştığım sonuç ve bu konudaki değerlendirmelerimi dile getirmek istiyorum.

Sûfî tecrübe hakkında yukarıda zikredilen negatif değerlendirme ve iddiaları öne süren kişi veya çevrelerin, duyu tecrübesine farklı gözle baktıklarını ve aynı değerlendirmeleri onun hakkında yapmadıklarını biliyoruz. Bu durum, bizi, bu iki tecrübenin gerçekten öyle iddia edildiği gibi birbirinden farklı olup-olmadığını araştırmaya sevketti. Bunun için, öncelikle, epistemik meşruluğundan kuşku duyulmayan ve bir anlamda model kabul edilen duyu tecrübesinin mahiyetini araştırdık. Bu konuda ortaya atılmış olan belli başlı teorileri inceledikten sonra, duyu tecrübesini fenomenolojik analize tâbî tutarak mahiyetini tespit ettik.

Sonra, duyu tecrübesiyle mukayese etmeyi düşündüğümüz sûfî tecrübenin mahiyetini araştırdık. Öncelikle, sûfî tecrübenin, -genel anlamda bir dinî tecrübe olarak sahip olduğu- genel niteliklerini, sonra da -sûfî kaynaklarında belirtildiği şekliyle- özel niteliklerini tespit ettik. Bundan sonra, hakkında epeyce bilgi sahibi olduğumuz sûfî tecrübenin epistemiko-fenomenolojik analizini yaptık ve böylece onun da mahiyetini belirlemiş olduk.

Mahiyetlerini belirlediğimiz bu iki tecrübeyi birbiriyle mukayese ettiğimizde gördük ki bunlar, birbiriyle son derece örtüşen ve hatta özü itibariyle birbirinin aynı olan bir yapıya sahipler.

İşte bu benzerliğe dayalı olarak, kıyasî bir akıl yürütme ile sûfî tecrübenin epistemik temellendirmesini yaptık. Son olarak, mahiyet benzerliği temeline dayalı olarak ileri sürdüğümüz argümana yapılabilecek itirazları inceledik ve bunların, ne çok sağlam temellere ne de argümanın iddiasını çürütebilecek güce sahip olmadıklarını gördük.

Peki, tüm bu incelemelerimizin sonucunda neye mi ulaştık? Bunu (ya da bunları) şu şekilde ifade edebiliriz: Her şeyden önce, sûfî tecrübenin epistemik değeri hakkındaki yaygın negatif kanaat ve yaklaşım, ne sağlam temellere dayanan bir iddia, ne de mutlak anlamda doğruyu yansıtan bir değerlendirmedir. Zira, araştırmamız sırasında gördük ki gerek fenomenolojik yapıları ve gerekse yapılan itiraz noktaları açısından iki tecrübe arasında epistemik statüyü -iddia edildiği gibi- kutuplara götürecek herhangi bir ferklılık bulunmadığı gibi, -özü itibariyle- sûfî tecrübenin duyu tecrübesinden geri kalır bir yanı da yoktur. Tam tersine, iki tecrübe arasında, onlara -aynı olmasa bile- benzer bir epistemik statü atfetmeyi gerektiren -fenomenolojik yapı benzerliği gibi- pozitif bir benzerlik mevcuttur.

Şu halde, eğer haksız ve temelsiz bir 'duyu tecrübesi şövanizmi'ne düşülmek istenmiyorsa, ya bu iki tecrübe arasında epistemik statü bakımından ayrım yapan iddialar sağlam temellere oturtulmalı, ya da bu iki tecrübe arasında epistemik bir ayrımcılığa gidilmeksizin -aynı ölçüde olmasa bile- duyu tecrübesine atfedilen pozitif epistemik statü sûfî tecrübeye de atfedilmelidir.

Ulaştığım sonucu bu şekilde belirttikten sonra, çalışmanın 'Sonuç' kısmını bir öneriyle tamamlamak istiyorum. Bu çalışmada biz, sûfî tecrübenin epistemolojisini inceledik. Ancak insan tecrübesi bundan ibaret olmayıp, çok daha geniş kapsamlı bir spektrumu andırmaktadır. Burada, estetik tecrübe, ahlâk tecrübesi, hatta rüya tecrübesi vs. gibi -pozitivist çağdaş epistemolojinin pek ciddiye almadığı- daha pek çok tecrübe yer almaktadır. Bunların da epistemik statülerinin araştırılıp tespit edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, -sûfî tecrübe alanında yapılacak başka çalışmalara ilave olarak- bu alanlarda da benzer çalışmaların yapılması gerektiğini düşünüyorum.

Tecrübeciliği duyu tecrübeciliğine, epistemolojiyi de duyu algısına dayalı bilimciliğe *(scientism)* indirgeyen ve dolayısıyla duyuların duvarları arasına sıkışıp kalmış olan çağdaş pozitivist epistemolojinin, düştüğü bu durumdan ancak bu şekilde kurtulabileceğine; insanlığın da, ufkunun genişleyerek, varlığı -hatta kendisini bile- tek boyuta indergeme ve bunun neden olduğu huzursuzluk ve tatminsizlikten, ancak böyle epistemik bir zenginlik ve bunun doğuracağı ontolojik çeşitlilik ve derinlik ile kurtulabileceğine inanıyorum.

BİBLİYOGRAFYA

AARON, R.I., "The Causal Argument for Physical Objects," *Aristotelian Society Supplementary Volume* XIX (1945), pp. 57-76.

ALSTON, W. P., "Back to the Theory of Appearing" (Yayınlanmamış makale).

ATTAR, Feridüddin, *İlâhiname*, (tr. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: M.E.G.S.B. Yayınları, 1988.

AYER, A.J., "Causality and Perception," *The Foundations of Empirical Knowledge* (London: Macmillan & Co. Ltd., 1955) adlı kitabı içinde, ss. 171-228.

AYER, A.J., "Phenomenalism", *Philosophical Essays* (London: Macmillan & Com. Ltd. Press, 1963) adlı kitabı içinde, ss.125-166.

AYER, A.J., "The Argument From Illusion", *Perception And The External World* içinde, ss. 128-134.

AYER, A.J., *The Foundations of Empirical Knowledge*, London: Macmillan & Co. Ltd., 1955.

AYNÎ, M. Ali, *İslam Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Akabe Yayınları, 1985.

BARNES, Winston H.F., "The Myth of Sense-Data", *Perceiving, Sensing, And Knowing* (ed. by Robert J. Swartz), (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1976) içinde, ss. 138-167.

BERKELEY, G., *A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge, The Empricists* (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1974) içinde, ss. 135-215.

BERKELEY, G., *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* (ed. R.M. Adams), Indianapolis, IN.: Hackett Publishing Com., 1979.

BETTİS, Joseph Dabney, "An Introduction to Phenomenology: Maurice Merleau-Ponty", *Phenomenology of Religion* (ed. J.D. Bettis), (New York, N.Y.: Harper & Row, 1969) içinde, ss. 5-12.

BRADLEY, F.H., *Writings on Logic and Metaphysics* (ed. J.W. Allard & G. Stock), Oxford: Clarendon Press, 1994.

BROAD, C.D., "The Theory of Sensa", *Perceiving, Sensing, And Knowing* içinde, ss. 85-129.

WHITELEY, C.H., "The Causal Theory of Perception," *Proceedings of Aristotelian Society,* Vol. XL (1939-40), pp. 89-102.

CÂMÎ, Abdurrahman, *Nefehât-ül Üns,* (tr. K. Candoğan ve S. Malak), İstanbul: Bedir Yayınevi, 1971.

CHISHOLM, R.M., *Perceiving: A Philosophical Study,* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1957.

CHISHOLM, Roderick M., "The Theory of Appearing," *Perceiving, Sensing, And Knowing* içinde, ss. 168-186.

CORNMAN, J.W., K. Lehrer & G.S. Pappas, *Philosophical Problems And Arguments: An Introduction,* Indianapolis, IN.: Hackett Publishing Com., 1992.

EMRE, Yunus, *Yunus Emre Divanı,* (ed. F. K. Timurtaş), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

ERTÜRK, Ramazan, "Aristoteles'in *Ruh Üstüne* Adlı Yapıtında Algı Problemi", *Felsefe Dünyası* 27 (1998), ss. 91-101.

FICHTE, J.G., *The Science of Knowledge* (ed. & tr. P. Heath and J. Lachs), Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

FIRTH, R., "Sense-Data And The Percept Theory", *Perceiving, Sensing, And Knowing* içinde, ss. 204-270.

GAZALÎ, Ebu Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Din,* (tr. Mehmet A. Müftüoğlu), İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1989.

GRICE, H.P., "The Causal Theory of Perception," *Perceiving, Sensing and Knowing* içinde, ss. 438-472.

HAPPOLD, F.C., *Mysticism: A Study and An Anthology,* London: Penguin Books, 1990.

HICKS, G. Dawes, *Critical Realism,* London: Macmillan Press, 1938.

HIRST, R.J. (ed.), *Perception And The External World,* New York, N.Y.: The Macmillan Company, 1965.

HUSSERL, E., *Experience and Judgment,* (tr. James S. Churchill & ed. Ludwig Landgrebe), Evanston; ILL.: Northwestern University Press, 1992.

HUSSERL, E., *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (tr. W.R. Boyce Gibson), London: Collier Books, 1969.

JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience,* New York: Collier Books, 1961.

KOCKELMANS, Joseph J., "What is Phenomenology", *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation* (ed. J.J. Kockelmans), (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1967) içinde, ss. 24-36.

KUHN, T., *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago, ILL.: University of Chicago Press, 1970.

KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *Risale-iKuşeyriye,* (tr. A. Arslan), İstanbul: Arslan Yayınları, 1978.

LEHRER, Keith, *Theory of Knowledge,* Boulder, COL.: Westview Press, 1990.

LEVINAS, Emmanuel, "Intuition of Essences" (tr. J.J. Kockelmans), *Phenomenology* içinde, ss. 83-105.

LINGS, M., *What is Sufism?,* Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.

LOCK, John, *An Essay Concerning Human Understanding, The Empricists* (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1974) içinde, ss. 7-133.

MILL, J.S., "Permanent Possibilities of Sensation", *Perception And The External World* içinde, ss. 274-282.

MOORE, G.E., "Some Judgments of Perception," *Perceiving, Sensing, And Knowing* içinde, ss. 1-28.

MOORE, G.E., "Sense-Data", *Some Main Problems of Philosophy* (New York, N.Y.: Collier Books, 1962) adlı kitabı içinde, ss. 41-66.

MOORE, G.E., "The Introduction of Sense-Data", *Perception And The External World* (ed. R.J. Hirst) (New York, N.Y.: The Macmillan Company, 1965) içinde, ss. 97-107.

OTTO, R., *Mysticism East And West,* New York: The Macmillan Company, 1972.

OTTO, R., *The Idea Of the Holy,* Oxford: Oxford University Press, 1958.

PASSMORE, J., *A Hundred Years of Philosophy,* New York, N.Y.: Penguin Books, 1978.

PAUL, G. A., "Is There A Problem About Sense-Data?" *Perceiving, Sensing, And Knowing* içinde, ss. 271-287.

POLLOCK, John L., *Contemporary Theories of Knowledge,* Savage, MD.: Rowman & Littlefield Publishers, 1986.

PRICE, H.H., "The Causal Argument for Physical Objects," *Aristotelian Society Supplementary Volume* XIX (1945), pp. 92-100.

PRICE, H.H., "The Causal Theory," *Perceiving, Sensing and Knowing* içinde, ss. 394-437.

PRICE, H.H., "The Given", *Perception And The External World* içinde, ss. 108-115.

PRICE, H.H., *Perception,* London: Methuen & Co. Ltd., 1932.

PRICHARD, H. A., *Kant's Theory of Knowledge,* Oxford: Clarendon Press, 1909.

RUSSELL, B., *The Analysis of Mind,* London: George Allen & Unwin Ltd., 1933.

RUSSELL, B., *The Problems of Philosophy,* New York, N.Y.: Oxford University Pres, 1959.

RUSSELL, Bertrand, *Human Knowledge: Its Scope and Limits,* New York, N.Y.: Simon and Schuster, Inc., 1948.

SCHELLING, F.W.J., *System of Transcendental Idealism* (1800) (tr. P. Heath), Charlottesville, VA.: The University Press of Virginia, 1993.

SERRÂC, Ebu Nasr, *El-Lüma fi't-Tasavvuf* (tr. Hasan K. Yılmaz), İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.

SMART, N., "Understanding Religious Experience," *Mysticism and Phlilosophical Analysis* (ed. Steven T. Katz), (New York: Oxford University Press, 1978) içinde, ss. 10-21.

SÜHREVERDÎ, Ebu Hafs Şehabüddin Ömer, *Avârifü'l Meârif,* (tr. H.K. Yılmaz ve İ. Gündüz), İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990.

TILLICH, Paul, *Dynamics of Faith,* New York, N.Y.: Harper & Row, 1958.

UNDERHILL, Evelyn, *Mysticism: The Preeminent Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness,* New York: Image Books, 1990.

WATLING, J., "The Causal Theory of Perception," *Mind,* Vol. 59 (1950), ss. 539-540.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Investigations* (tr. G.E.M. Anscombe), New York, N.Y.: Macmillan Publishing Co., 1968.

WİDGERY, Alban G., "Classical German Idealism, the Philosophy of Schopenhauer and Neo-Kantianism," *A History of Philosophical Systems* (ed. Vergilius Ferm), (New York, N.Y.: The Philosophical Library, 1950) içinde, ss. 291-305.

WOOD, Ledger, "Recent Epistemological Schools," *A History of Philosophical Systems* içinde, ss. 516-539.

NOTLAR:

Epistemik değer skalasının yerleşim düzenine göre dönemlerin epistemolojileri oluşmakta; hatta, 'bilim' ile neyin kastedildiği bile kişi, toplum ve tarihsel dönemlere göre değişebilmektedir. Pozitivist epistemolojinin en önemli özelliği; bilimsel tecrübeye belirleyici bir rol vermekle kalmayıp dinî tecrübeye karşı negatif bir tavır alması veya ona en asgarî düzeyde bir varlık hakkı tanıması –ki o da çoğu kez 'işe yaramak' gibi pragmatik nedenlerden dolayı olmaktadır- ya da hiç tanımamasıdır. Doğal olarak, İslam dini çerçevesinde yaşanan sûfî tecrübe de genel anlamda dinî tecrübeye karşı takınılan bu negatif tavırdan nasibini almaktadır.

Bu çalışmada, sûfî tecrübe, epistemolojik açıdan bir incelemeye tâbî tutulmakta ve hakkında epistemoloji çevrelerinde oldukça yaygın olan kanaat ve değerlendirmelerin doğruluğu tartışmaya açılmaktadır. Sûfî tecrübenin, çağdaş epistemolojide pozitif epistemik statüsü ve meşruluğu hakkında kuşku bulunmayan duyu/algı tecrübesi ile mukayesesi yapılmaktadır. Mukayesenin sağlam temellere oturabilmesi için de öncelikle mukayese edilecek unsurların mahiyetlerinin ne olduğu tespit edilmeye ve neticede sûfî tecrübenin epistemik temellendirmesi yapılmaya çalışılmaktadır.

ISBN 975-7138-85-1
9 789757 138853
FECR YAYINEVİ